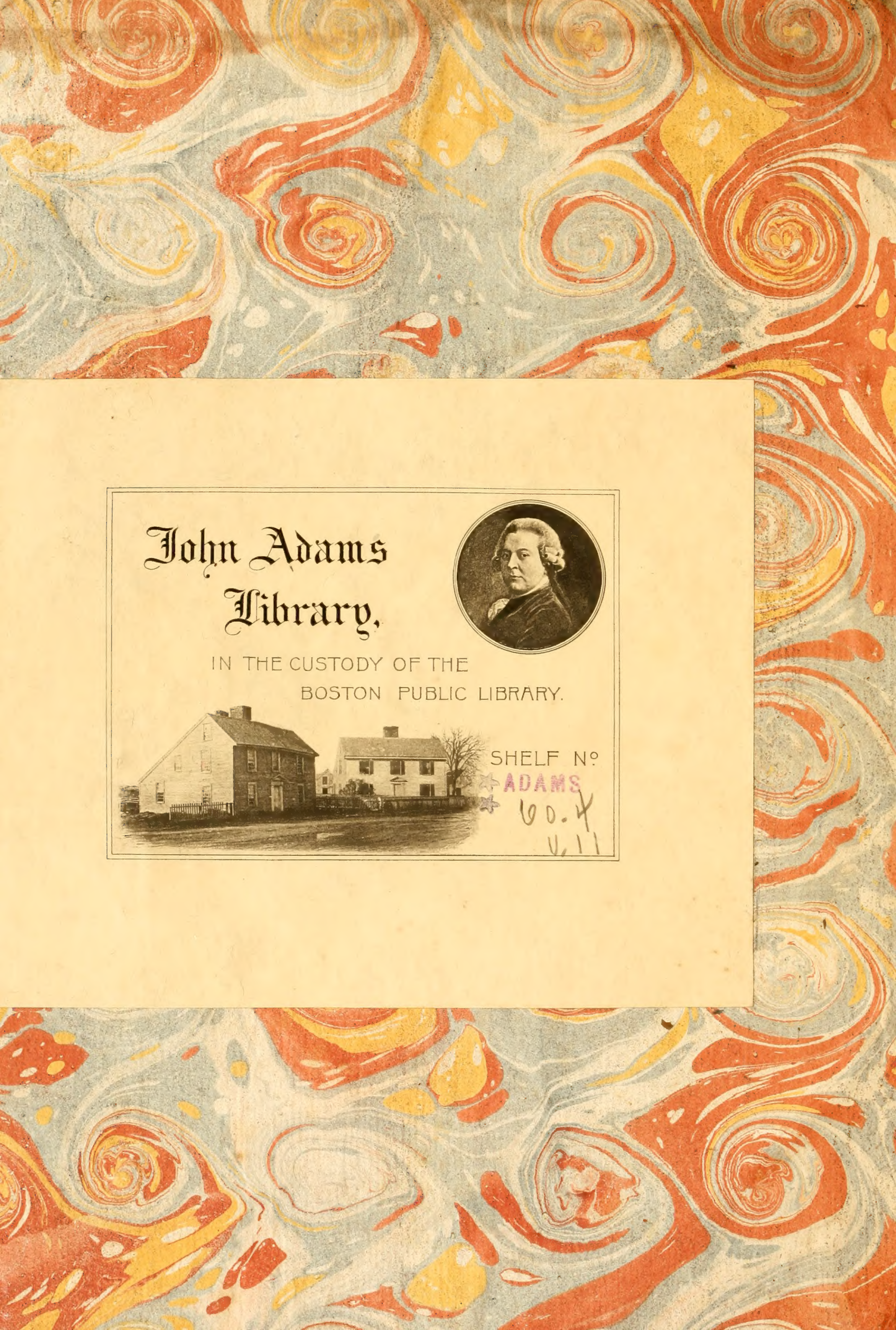




John Adams
Library,
IN THE CUSTODY OF THE
BOSTON PUBLIC LIBRARY.
SHELF No
ADAMS
60.4
v.11





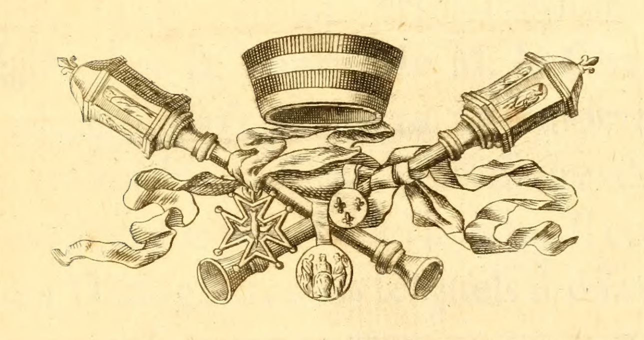
ŒUVRES
DE M. LE CHANCELIER
D'AGUESSEAU.
TOME ONZIÉME.

NOMS DES LIBRAIRES ASSOCIÉS.

Chez La veuve SAVOYE, rue Saint Jacques.
CELLOT, Imprimeur, au Palais.
La veuve DESAINT, rue du Foin-Saint-Jacques.
DELALAIN, rue Saint-Jacques.
NYON l'aîné, rue du Jardinet, quartier S. André-des-Arcs, près l'Imprimeur du Parlement.

ŒUVRES
DE M. LE CHANCELIER
D'AGUESSEAU.
TOME ONZIÉME,

CONTENANT les Méditations Philoſophiques ſur l'origine de la Juſtice, &c.



A PARIS,
CHEZ LES LIBRAIRES ASSOCIÉS.

M. DCC. LXXIX.

AVEC APPROBATION ET PRIVILEGE DU ROI.



AVERTISSEMENT.

UN Philosophe (1), dont les connoiſſances & les vertus mériterent l'eſtime & l'amitié de M. le Chancelier d'Agueſſeau, avoit conſacré ſes momens de loiſir à traiter la queſtion intéreſſante de l'origine des idées ſur le juſte & l'injuſte. Il compoſa pluſieurs Dialogues, dans leſquels il eſſayoit de

(1) M. de Valincourt, auteur d'une excellente critique de la Princeſſe de Cleves, intimément lié avec Boſſuet, Racine, Deſpréaux, ne l'étoit pas moins avec M. le Chancelier d'Agueſſeau. Dans les correſpondances littéraires qu'ils entretenoient enſemble, M. de Valincourt ſe plaiſoit à faire naître des diſputes propres à échauffer l'illuſtre Magiſtrat, & ſe procuroit par cet innocent artifice, l'avantage de lui voir déployer ſes lumieres & ſes vaſtes connoiſſances.

prouver que l'homme ne trouve en lui-même aucune idée de juſtice, qu'il ne peut, par les ſeuls efforts de ſa raiſon, diſcerner le vice de la vertu, le juſte de l'injuſte. Ce ſyſtême qu'il n'avoit embraſſé que dans la vue de mieux faire ſentir la néceſſité de la révélation & l'excellence de la morale qu'elle renferme, il crut devoir le ſoumettre à l'examen de M. le Chancelier d'Agueſſeau. Ce Magiſtrat, qui ne ſe refuſoit jamais à la diſcuſſion des idées d'autrui, lors même qu'elles ne s'accordoient point avec les ſiennes, ſe fit un devoir de conſidérer attentivement cette opinion ſous toutes ſes faces, & d'en balancer avec impartialité toutes les preuves. Cet examen le conduiſit à traiter les queſtions les plus abſtraites de la Métaphyſique, & à faire, en quelque ſorte, l'anatomie des opérations les plus intimes de l'eſprit humain. Qu'on ne s'allarme pas de le voir entrer dans cette carriere : il ne s'égarera pas en la parcourant : il en connoît trop les dangers : il y marchera avec le flambeau de la raiſon la plus ſaine, & de la logique la plus exacte.

M. le Chancelier d'Agueſſeau étoit convaincu que c'eſt dans la Divinité (1) ſeule, que l'on trouve la ſource de l'obligation morale & le premier fondement de la juſtice. Il avoit toujours cru que la connoiſſance du juſte & de l'injuſte étoit une révélation individuelle & univerſelle ; que cette univerſalité étoit le caractere excluſif de l'ouvrage immédiat de l'Etre Suprême ; que c'eſt au-dedans de lui que l'homme doit chercher cette révélation ; que ce n'eſt point un bien acquis, mais un bien donné, & que, par une conſéquence néceſſaire, la regle du juſte

(1) La ſaine & ſublime Métaphyſique de M. le Chancelier d'Agueſſeau avoit pour baſe l'idée de Dieu ; idée primitive, qui, ſelon ce Magiſtrat, renferme toutes les autres ; idée ancienne, dont on ne ſçauroit aſſigner l'origine ; idée univerſelle, qu'aucun Peuple ne méconnoît ; idée puiſſante, qui ſert de frein à l'homme dont la vertu eſt chancelante, & fait naître les remords dans la conſcience de l'homme coupable ; idée dont l'impreſſion eſt générale, uniforme, perpétuelle, dont l'empire eſt trop étendu, trop abſolu, trop contraire aux paſſions pour qu'on puiſſe la reléguer dans la claſſe des préjugés d'éducation nationale, ou des reſſorts d'invention humaine : idée feconde, à laquelle eſt attachée toute la ſérie des vérités qui tiennent à l'ordre moral & phyſique, & ſans laquelle l'univers n'eſt plus qu'un affreux cahos : idée par conſéquent que l'on doit regarder comme le dogme fondamental de toute philoſophie, ſans lequel l'homme livré néceſſairement à l'eſprit de ſyſtême & d'erreur, s'agite, s'égare & ſe perd.

& de l'injuſte ne peut avoir rien d'arbitraire. Elle eſt abſolue, immuable comme Dieu même, antérieure à tous les ſiecles, à la formation de toutes les républiques, à toutes les loix, à toutes les inſtitutions humaines, indépendante de tous les ſyſtêmes; c'eſt d'elle que dérivent toutes les conventions conſidérées comme juſtes & utiles. C'eſt elle enfin qui lie tous les intérêts particuliers à l'intérêt général de la ſociété. Tel eſt le grand objet de M. le Chancelier d'Agueſſeau dans ſes Méditations métaphyſiques, ſujet vaſte, intéreſſant & digne d'un ſi beau génie.

Cicero. de Legibus.

Ce ſçavant Magiſtrat, pour mettre dans un plus grand jour ces vérités importantes, remonte juſqu'aux hypothèſes de pluſieurs Philoſophes anciens & modernes, & n'emploie, pour les combattre, que les armes de la Métaphyſique, dont on a ſi ſouvent abuſé. On ne fera point ici l'analyſe de cette éloquente & ſolide réfutation (1), les Lecteurs n'ont

(1) Il ne ſuffiroit pas, pour faire l'analyſe de l'Ouvrage de M. le Chancelier d'Agueſſeau, de réunir les ſommaires de chaque Médita-

besoin que de jetter les yeux sur les sommaires placés à la tête de chaque Méditation, pour bien connoître & le sujet & la marche de l'Ouvrage. Mais nous croyons devoir insister sur la maniere sçavante & ingénieuse dont l'illustre Auteur applique ses principes à nos intérêts (1) & à nos devoirs.

Il puise les moyens d'assurer le triomphe de la vérité dans les raisonnemens mêmes dont les anciens Philosophes étayoient leurs

---

tion ; il faudroit encore en exposer le plan, en rapporter les principes, leur application, les conséquences que l'Auteur en tire, & si bien lier le tout, que le Lecteur bien disposé, s'attendît à la conviction qui résultera des preuves développées dans l'Ouvrage, & que le Lecteur mal disposé craignît de l'y trouver. Or c'est ce qui est extrêmement difficile à l'égard d'un Ouvrage de Métaphysique, qui est tout en preuves; preuves qui, s'enchaînant & se servant d'appui l'une à l'autre, comme des pierres de voûte dans un grand édifice, forcent le consentement de l'esprit le plus obstiné, & qu'on affoibliroit toutes, si l'on vouloit ou les isoler ou en retrancher une seule.

(1) L'ordre éternel ne prescrit à l'homme aucun devoir qui ne soit conforme à ses vrais intérêts & à sa destination ; & c'est par une suite nécessaire de cet ordre immuable que l'accomplissement de nos devoirs est toujours une source de plaisirs purs & inaltérables. Aussi l'expérience nous prouve-t-elle que, suivre les mouvemens de nos passions, c'est nous abandonner à des tyrans. La vraie Philosophie a donc raison de ne séparer jamais nos devoirs de nos intérêts, & d'enseigner que le juste, l'utile & l'honnête, ne sont au fond que la même chose.

erreurs. Sans recourir à la loi naturelle, ils s'imaginoient pouvoir trouver l'origine des devoirs de l'homme dans l'amour de soi-même. M. le Chancelier d'Agueſſeau démontre que la juſtice, qui a ſa ſource hors de nous, eſt inſéparable des vrais intérêts de l'homme ; que par ſa nature, l'homme ne peut être injuſte ſans devenir malheureux ; que l'amour de ſoi-même, lorſqu'il n'eſt point corrompu par des paſſions criminelles, le porte à l'obſervation de la juſtice ; que s'il eſt naturel de s'aimer, ce penchant éclairé & dirigé par la raiſon, doit conduire à la vertu, & dès-lors au vrai bonheur.

De ce principe lumineux, qu'il eſt des devoirs inhérens à notre nature & par conſéquent immuables, M. le Chancelier d'Agueſſeau conclut, non-ſeulement que l'homme eſt obligé de les remplir, mais qu'ils peuvent ſeuls le rendre auſſi parfait, auſſi heureux qu'il peut l'être ſur la terre. Il fait dériver des mêmes principes toutes les regles générales du droit naturel relativement à chaque particulier, à chaque na-

tion, au genre humain considéré dans l'universalité des lieux & des siecles. Ainsi l'amour de soi-même, si différent de cette affection basse, injuste, exclusive, & par conséquent odieuse, que l'on nomme *amour-propre*, l'amour de soi-même, bien dirigé, loin d'être contraire à la justice, devient la base sur laquelle s'élevent toutes les bonnes loix, & le germe de tout ce qu'on appelle *droit*, en le considérant dans tous ses rapports.

Après avoir établi que le desir du bonheur est la regle primitive de notre conduite & le fondement de nos devoirs, M. d'Aguesseau s'ouvre une nouvelle route pour pénétrer dans le sanctuaire de la justice. Il la contemple en elle-même; il étudie sa nature & ses caracteres essentiels, indépendamment des mouvemens qu'excite l'amour de soi-même, guidé par la raison. Il la considere alors, moins comme la source de notre bonheur, que comme la regle de nos jugemens & de notre conduite. Il appelle en témoignage les trois plus célebres Ecoles de l'univers: il interroge les Sages de

tous les temps, le genre humain répond par leur bouche, qu'il eſt une juſtice naturelle, que l'homme n'a point établie, & qu'il ne peut détruire. M. d'Agueſſeau ſe propoſoit de joindre à ce ſentiment unanime de tous les peuples & de tous les ſiecles, des preuves directes tirées du fond même du ſujet; il entroit dans ſon plan de démontrer qu'indépendamment de nos intérêts & de nos opinions, il exiſte un ordre ſupérieur, regle éternelle de toutes les intelligences, fondement de tous les devoirs, modele de toutes les loix. Cet ordre antérieur à toutes les inſtitutions humaines, eſt en Dieu, ou plutôt eſt Dieu même; & c'eſt dans l'Etre Suprême que M. d'Agueſſeau avoit deſſein de le conſidérer. Il ſçavoit, comme le dit Bacon, ce juſte appréciateur des connoiſſances humaines, & comme l'expérience de tous les ſiecles nous l'apprend (1), que peu de Philoſophie conduit à l'Athéiſme, & qu'une Philoſophie profonde

(1) *Verum eſt tamen, parum philoſophiæ naturalis, homines inclinare in Atheiſmum; at altiorem ſcientiam eos ad Religionem circumagere.* Bacon, pag. 1165, édit. Francf. 1665.

ramene

ramene à la Religion ; que des Philoſophes modernes prétendent rendre raiſon de tout par les principes de la méchanique, par les loix du mouvement & la figure des corps, mais que les meilleurs Philoſophes de l'antiquité remontoient toujours au Créateur pour expliquer le but de ſes ouvrages. Enfin, M. d'Agueſſeau ſe propoſoit de développer comment la juſtice préſide aux opérations des créatures intelligentes, dirige leurs penſées, leurs mouvemens, & porte ſur leurs actions des jugemens uniformes & infaillibles. Cette importante partie de ſon plan eſt malheureuſement reſtée ſans exécution. Il n'en exiſte que des matériaux épars, qui ſont entrevoir ſon deſſein, & doivent cauſer bien des regrets.

M. le Chancelier d'Agueſſeau ſe propoſoit toujours, dans ſes Ouvrages, une utilité prochaine & générale ; ainſi en rétabliſſant les principes du droit naturel, il avoit particuliérement en vue l'inſtruction des jeunes Magiſtrats. Il vouloit les accoutumer à lier ces maximes éparſes des Juriſconſultes, dont l'application eſt ſouvent

jeux de l'eſprit, qui ne ſont qu'une vaine oſtentation. On n'y trouvera point cette aridité rebutante qui regne dans la Métaphyſique des Ecoles & qui n'a que trop ſouvent dégoûté les bons eſprits de l'étude de cette ſcience. On ne ſent jamais mieux qu'en le liſant, ce qu'on a dit tant de fois, qu'il *penſoit en Philoſophe & parloit en Orateur* (1). A la force de la Dialectique, à l'ordre de la Géométrie, il joint les richeſſes de l'érudition & les charmes de l'éloquence ; à la clarté des idées, à la profondeur des réflexions, à la ſolidité des raiſonnemens, les graces d'une diction pure & har-

(1) On pourroit également appliquer à l'Ouvrage des Méditations, ce que ce Magiſtrat Philoſophe a dit lui-même, avec tant d'éloquence, du grand Arnaud. « Les Ouvrages de cet homme célebre ſont un excellent » modele de la méthode avec laquelle on doit traiter, approfondir, » épuiſer une matiere, & faire en ſorte que les parties d'un même » tout, conſpirent également à produire une entiere conviction. La » Logique la plus exacte, dirigée par un eſprit naturellement géo» metre, en eſt l'ame. Mais ce n'eſt pas une Dialectique ſeche & dé» charnée qui ne préſente que comme un ſquelette de raiſonnement. » Elle eſt accompagnée d'une éloquence mâle & robuſte, d'une heu» reuſe fécondité d'expreſſion, d'une abondance & d'une variété » d'images qui ſemblent naître d'elles-mêmes ſous ſa plume. C'eſt un » corps plein de ſuc & de vigueur qui tire toute ſa beauté de ſa force, » & qui fait ſervir ſes ornemens mêmes à la victoire ».

Tome Ier de ſes Œuvres, pag.

monieuſe. Les idées les plus abſtraites prennent du corps & s'embelliſſent ſous ſa plume. Son imagination riche & brillante les pare des plus belles couleurs. On peut regarder comme un parfait modele la méthode qu'il ſuit avec tant d'exactitude dans les matieres philoſophiques & dans toutes celles qui tiennent au raiſonnement. Nous ne pouvons donner une plus juſte & plus belle idée de cette méthode, qu'en empruntant les expreſſions d'un Académicien diſtingué (1), dans l'analyſe qu'il a donné de pluſieurs Ouvrages de M. le Chancelier. « L'Auteur procede à la maniere des Géometres; il marche » de démonſtrations en démonſtrations, de » vérités en vérités; il poſe des principes, » déduit des conſéquences, réſout des objections & parvient à des réſultats inconteſtables; toujours ſatisfaiſant, toujours lumineux, il a l'exactitude & la méthode des » Mathématiques, il n'en a point la ſéchereſſe. » Sa maniere eſt vaſte & belle; il éclaircit & » développe tout; il préſente toujours les idées

(1) *Voyez* le Journal des Sçavans du mois de Mai 1778.

» dans l'ordre où l'esprit les desire & les attend ;
» aussi-tôt qu'une difficulté peut se présenter
» à l'esprit, on le voit courir au-devant &
» s'empresser de la dissiper, ou l'annoncer d'a-
» vance & la renvoyer à un lieu plus conve-
» nable, suivant le précepte d'Horace :

Ordinis hæc virtus erit & venus, aut ego fallor,
Ut jam nunc dicat, jam nunc debentia dici,
Pleraque differat, & præsens in tempus omittat.

Art. Poët. Hor.

» Par ce moyen, la discussion conserve tout
» son intérêt ; car ce n'est que la confusion &
» le déplacement des idées qui peuvent rendre
» la discussion ennuyeuse & fatigante. M. d'A-
» guesseau entraîne doucement son Lecteur
» qui le suit avec plaisir ».

Ce qui augmente encore l'utilité de l'Ouvrage de M. le Chancelier d'Aguesseau, c'est que la Métaphysique y remplit sa vraie destination. Cette Science sublime, dont le caractere propre est de nous donner l'idée précise, mais complette, de ce que chaque chose est en elle-même, de ne rien ajouter, de ne rien écarter, qui puisse faire confondre l'idée d'une

chose avec l'idée d'une autre, de nous faire connoître sur-tout ces vérités sacrées (1), qui existoient avant qu'il y eût des hommes pour les connoître, avant qu'il y eût des propositions pour les énoncer; cette Science est l'instrument le plus sûr qui nous ait été donné pour distinguer la vérité de l'erreur, le fantôme de la réalité, & pour prémunir notre raison contre les illusions des sens & les écarts de l'imagination. Nous ne dissimulerons pas que, d'un côté,

---

(1) « Ces sortes de vérités, dit l'Auteur de l'Essai sur le Beau, sont, pour ainsi dire, toutes consacrées par le rapport essentiel & immédiat qu'elles ont avec l'Etre infini. Elles en portent le caractere par la nécessité de leur existence: elles en réveillent naturellement l'idée par leur étendue qui n'a point de bornes: elles se répandent comme lui, sans se diviser dans toutes les intelligences qui les veulent connoître: elles nous tiennent toujours, comme dit ingénieusement M. de Fontenelle, ou dans l'infini ou sur les bords de l'infini. Nous voyons qu'elles en sortent par la généralité des principes qui les démontrent; & après un certain cours de la lumiere dont la fin nous échappe, nous les y voyons rentrer par la multitude & par l'universalité des conséquences qu'on en peut déduire. En un mot, toutes les vérités nous élevent naturellement jusqu'à la vérité suprême; il n'y a, pour y atteindre, qu'à nous laisser conduire à la trace de leur lumiere. Ce sont des rayons qui nous menent droit au soleil: &, nous ne craignons pas même de le dire, ce n'est qu'après nous y avoir élevés, qu'elles peuvent avoir à notre égard une évidence complette en tout sens, une évidence pleine & consommée ». *Œuvres du Pere André, Tom. IV, pag 88.*

la fécondité des idées, la variété des preuves & les développemens auxquels M. le Chancelier se livre dans cet Ouvrage, & de l'autre, le défaut de loisir, ne lui ont pas toujours permis d'y mettre cette précision qu'exigent des Critiques séveres. Quelques endroits pourroient être plus serrés, sans rien perdre de leur force & de leur agrément. Mais tant de vérités neuves, tant de traits lumineux & sublimes, répandus dans tout l'Ouvrage, lui concilieront toujours l'estime & l'admiration des vrais connoisseurs; & l'on regretera que les fonctions importantes de cet illustre Magistrat ne lui aient pas permis de le conduire à sa perfection.



MÉDITATIONS

MÉTAPHYSIQUES

SUR LES VRAIES OU LES FAUSSES IDÉES

DE LA JUSTICE,

Où l'on essaie d'éclaircir & de résoudre cette question importante, si l'homme peut trouver en lui des idées naturelles du juste ou de l'injuste, & si c'est par la conformité avec ces idées qu'il juge de la justice ou de l'injustice des actions morales; ou seulement par la conformité de ces actions avec la volonté positive d'un supérieur légitime & nécessaire, ou avec le desir naturel de sa conservation.

PREMIERE MÉDITATION.

SOMMAIRE.

De toutes les questions qui peuvent être agitées parmi les hommes, il n'en est point de plus intéressante pour eux, que celle qu'on entreprend ici d'examiner, parce que de-là dépendent tous les devoirs qui lient les hommes entr'eux. Tout devient flottant & incertain dans la morale, s'il n'y a pas une regle

naturelle, immuable, antérieure à toutes les institutions positives, laquelle sépare le juste de l'injuste. Ebranler ce premier principe, c'est fournir des armes à l'impiété, attaquer l'existence de Dieu, ou en défigurer l'idée. Les loix positives ne peuvent tenir lieu de cette justice primitive & éternelle, qui en est l'exemplaire & le fondement. Ce n'est pas non plus dans le desir naturel de sa conservation ou de son bien-être, que l'homme peut trouver une regle sûre capable de le conduire à travers les écueils & les périls jusqu'à sa véritable destination. Il n'y a qu'une justice naturelle, antérieure à toutes les institutions positives, qui puisse donner la véritable mesure de nos devoirs, & une notion juste des vertus & des vices. Objections des ennemis de la loi naturelle: Leurs raisons réunies en un systême suivi, & présentées sous le point de vue le plus séduisant. Plan que l'Auteur se propose de suivre dans les Méditations suivantes, pour attaquer & pour détruire ce pernicieux systême.

JE ne parle ici qu'à moi-même, & quand on ne parle qu'à soi, on n'a pas besoin de préface. Mais la premiere pensée qui me frappe, lorsque je réfléchis sur la question que j'entreprends d'examiner, c'est qu'il n'y en a point de plus intéressante pour moi, & pour tout homme raisonnable. Il s'agit du principe & du fondement de toute la morale. Comme la Justice, si ce nom n'est pas un vain son qui n'ait aucun sens, est blessée par tous les vices, elle entre aussi dans toutes les vertus. C'est elle qui met le prix à toutes nos actions, & qui est la mesure commune de tous nos devoirs. Si cette mesure est certaine, j'ai une régle sûre suivant laquelle je puis travailler à ma propre perfection & à mon bonheur personnel, ou à la perfection commune & au bonheur général de la société. Au contraire, si la mesure de mes devoirs est incertaine, si la régle même est douteuse, il n'y a plus ni vices, ni vertus; toutes mes idées sont confondues; je ne vois plus de différence entre l'ordre & le dé-

ſordre, plus d'actions dignes de récompenſe ou de punition. Je vis au haſard dans un ſéjour obſcur & dangereux, ſans ſçavoir ni ce que je dois à mes ſemblables, ni ce qu'ils me doivent. Tout ce qui m'environne m'inſpire la crainte ou la défiance, & j'en rends autant que j'en reçois. Plus malheureux même en un ſens, que ſi je n'avois aucune lumiere, je vois aſſez pour douter, & trop peu pour décider. Je n'ai qu'une lueur ſombre & maligne qui ne ſuffit pas pour me bien conduire, & qui ſuffit pour m'égarer. On m'offre, à la vérité, une reſſource dans l'autorité de la Loi qui me tiendra lieu d'une juſtice que je ne ſuis pas capable de connoître par moi-même; mais cette Loi pourroit bien être comme celle dont on a dit, qu'elle n'a fait par elle-même que des prévaricateurs: je ſens en moi, & tous les hommes m'aſſurent qu'ils ſentent auſſi en eux, je ne ſçais quel eſprit de révolte & d'indépendance, qui cherche toujours la raiſon du commandement ou du précepte, qui veut interroger le Légiſlateur & juger la Loi même. Je lui dirois volontiers, comme Galba à Piſon, vous devez commander, il eſt vrai, mais à des hommes raiſonnables, qui abuſeroient d'une entiere liberté, mais qui peuvent encore moins ſupporter une entiere ſervitude (a).

Que la Loi ſoit ſourde, ſi l'on veut, pour ne point entendre des murmures injuſtes & téméraires; mais elle ne doit pas être muette ſur ſes motifs; & ſi elle-même ne me prouve pas ſa juſtice, je ſens que mon eſprit ſe révolte: je n'y reconnois plus une domination légitime, & peu s'en faut que je ne la prenne pour une tyrannie. Si l'on me dit, qu'il eſt naturellement juſte de ſe ſoumettre à la volonté d'une Puiſſance ſupérieure, j'en concluerai qu'il y a donc une juſtice naturelle dont je connois au moins ce premier principe: ou, ſi l'on ne craint point d'avancer avec Hobbes, que s'il faut obéir à Dieu, c'eſt parce qu'il eſt le plus fort, je me

---

(a) Sed imperaturus es hominibus, qui nec totam ſervitutem pati poſſunt, nec totam libertatem. *Tacit. Hiſt. lib. 1. c. 16.*

vois réduit à l'état d'un esclave, qui n'a des yeux que pour voir son Maître, & de volonté que pour suivre ses ordres, quels qu'ils soient. Mais comment puis-je concevoir que ce Dieu, qu'on me représente comme un être infiniment bon, pouvant me conduire à lui par la supériorité de sa sagesse, n'ait voulu régner sur moi que par celle de sa puissance? Ne dois-je pas craindre d'ailleurs qu'un systême qui anéantit toute idée naturelle d'ordre, de régle, de justice, ne conduise les hommes jusqu'à douter s'il y a un Dieu, ou du moins, si Dieu même n'est pas soumis à la Loi d'une fatale nécessité; & si les anciens Poëtes n'ont pas été d'excellens Théologiens, quand ils ont dit que le destin commandoit à Jupiter même? En effet, s'il y a une justice en Dieu, qui accompagne toujours sa volonté, pourquoi n'en pourrois-je pas avoir une idée, comme j'en ai une de sa puissance ou de ses autres attributs? & s'il n'y en a point, sa volonté ne sera plus qu'un agent aveugle & nécessaire, semblable au premier ciel d'Aristote, qui entraîne tout par l'impétuosité de son mouvement, mais qui est entraîné lui-même par une force supérieure & invincible. Je crains donc de ne trouver ici que le *fatum* de quelques anciens Philosophes. En détruisant le régne de la justice, j'établis celui de la nécessité; & s'il n'y a plus de liberté, ni de choix, dans la conduite du monde physique, ou du monde civil, la raison même en doit être proscrite comme une étrangere, qui ne peut y apporter que le trouble & la division.

Me dira-t-on, que je trouverai dans le desir naturel de ma propre conservation, un conseil assez sage pour me conduire sûrement au milieu des périls qui m'environnent? Mais je crains que ce desir même, s'il n'est point arrêté par le frein de la justice, ne me précipite dans les maux qu'il devroit me faire éviter; & j'en juge par l'exemple de presque tous mes semblables, qui ne sont malheureux que par le desir même d'être heureux.

Effrayé de toutes ces conséquences, quoique je ne fasse encore que les entrevoir dans ce premier moment de médi-

tation, je veux me jetter entre les bras de cette juſtice qui peut ſeule me donner la véritable meſure des vertus ou des vices ; & pour me mettre le cœur & l'eſprit en repos dans la pratique des devoirs, je cherche à m'en former une idée claire & diſtincte. Je m'adreſſe aux Philoſophes, je conſulte tous les hommes ; mais j'y trouve un partage de ſentimens qui m'afflige, & qui me fait preſque douter, ſi ce qu'on appelle *juſtice* n'eſt point un ſouhait, & ſi je l'oſe dire, un ſonge de mon cœur, plutôt qu'une véritable idée de mon eſprit.

Je vois, d'un côté, un grand nombre de Sages anciens & modernes, tous les Légiſlateurs, tous les Juriſconſultes, preſque toutes les Nations policées qui me crient, qu'il ne faut point douter qu'il n'y ait une juſtice naturelle, un droit que l'on peut appeller la Loi du genre humain, dont les premiers principes ſont connus par eux-mêmes de tous les hommes, comme les axiomes de la géométrie ; que c'eſt ſur le modéle de cette Loi primitive & générale, que les Légiſlateurs ont dreſſé leurs Loix particulieres, qui n'en ſont que l'exécution, le développement, l'interprétation ; & que ſi les beſoins ou les engagemens de la ſociété ont donné lieu d'y ajouter un grand nombre de Loix poſitives, elles ont toujours une liaiſon néceſſaire avec les Loix naturelles, ſoit parce qu'elles ne peuvent les détruire, ſoit parce qu'elles ont toujours le même objet, qui eſt le bonheur de la ſociété entiere & de chacun de ſes membres.

Mais, d'un autre côté, quand je demande à ceux qui me donnent une idée ſi noble, quelle eſt donc la définition de cette juſtice univerſelle, de ce droit naturel, qui eſt la ſource & l'exemplaire de toutes les Loix, je ſens renaître mes doutes, par l'imperfection, par la diverſité, par le combat même de leurs opinions.

Les uns me diſent, que ce droit naturel eſt ce que la nature apprend également à tous les animaux, & je commence à me trouver bien déchu de la nobleſſe de mes idées, s'il faut que je regle ma conduite ſur la notion baſſe & obſcure de cet inſtinct groſſier, qu'on dit être dans mon cheval comme dans moi-même.

D'autres m'humilient un peu moins, en me disant que cette Loi naturelle est celle qui est commune à tous les hommes ; mais en quoi consiste-t-elle ? Je vois que les uns condamnent ce que les autres approuvent ; & que la même action qui est défendue & punie dans un pays, est permise, & quelquefois récompensée dans un autre. Quelles preuves me donne-t-on d'ailleurs de ce consentement prétendu de tous les hommes ? Où en suis-je réduit, s'il faut que je fasse le tour de la terre, & que j'interroge successivement & en détail tout le genre humain, pour sçavoir en quoi tous les hommes conviennent sur la régle des devoirs, & pour en former l'idée de la justice naturelle ? Me renvoyera-t-on seulement aux Nations sçavantes, & à celles qu'on appelle policées ? Mon voyage en sera plus court, mais en sera-t-il plus utile ? Avant que de l'entreprendre, je demanderai par quelle régle je puis juger, si une Nation mérite le nom de Nation sçavante, ou de Nation policée ; comment je distinguerai sûrement celle qui l'est plus, de celle qui l'est moins ; à quelle raison ou à quelle autorité j'aurai recours, pour décider cette premiere question ; enfin, comment je pourrai montrer à tous les hommes que je ne me suis pas trompé dans le discernement que j'aurai fait entre les différens peuples, & pourquoi j'aurai supposé que l'un me conduiroit plus sûrement que l'autre à la découverte de la justice naturelle.

Mais ce n'est encore rien que ces doutes généraux : je vois un genre de Philosophes qui se servent de la raison même, pour combattre la raison, & qui entreprenent de me prouver que je n'ai aucune idée naturelle *du juste* & de *l'injuste*, par les caracteres que cette idée devroit avoir, si elle existoit véritablement.

Vous prétendez, me disent-ils, avoir une notion naturelle de la justice ; & de cette prétention même, nous concluons que vous n'en avez point.

Si elle vous étoit naturelle, ce seroit la nature qui vous l'auroit donnée, & elle auroit fait le même présent à tous les hommes qui sont paîtris du même limon que vous. Elle

ſeroit donc ce que l'on appelle une idée *innée ;* tous les hommes l'apporteroient en naiſſant, & ils la trouveroient ſans la chercher, dans le fond de leur être. Cependant y a-t-il une matiere ſur laquelle ils s'accordent moins ? On en diſpute depuis le commencement du monde, on en diſputera juſqu'à la fin. Qu'on demande à tous les hommes ce que c'eſt que de l'eau, de la terre, du feu : leur ſens le leur montrent, & ils répondront tous de la même maniere. Qu'on demande ſeulement à douze hommes pris au haſard, ce que c'eſt que la juſtice conſiderée en elle-même ; ce que c'eſt que le droit qu'on appelle naturel : vous les verrez ſe battre plutôt que d'en convenir.

Si tous les hommes n'en ſentent pas également les principes innés, ils devroient au moins les reconnoître dans le fond de leur ame, quand on les explique devant eux, comme ils reconnoiſſent au premier coup d'œil la vérité des axiomes de géométrie dès qu'on les leur préſente. Demandent-ils la raiſon de ces axiomes ? ils la ſentent en eux-mêmes ; ils demandent au contraire la raiſon des principes du droit naturel ; donc ils ne la ſentent pas. Cependant il n'y a point de milieu ; ſi ces principes nous ſont *innés*, ils doivent frapper également tous les hommes ; & s'ils ne les frappent pas tous également, ils ne ſont point *innés*.

S'ils l'étoient en effet, ils agiroient en nous ſûrement, néceſſairement, infailliblement, comme le deſir d'être heureux : ils feroient, pour ainſi dire, partie de notre ame, & elle ne pourroit s'en détacher ſans effort & ſans une eſpéce de violence qui la menaceroit de ſa deſtruction. Cependant elle n'eſt jamais plus contente, que lorſqu'elle s'en éloigne. Si elle connoît, ſi elle aime naturellement la juſtice, pourquoi ſe plaît-elle beaucoup plus dans l'injuſtice ? Une ſubſtance indiviſible comme notre ame, peut-elle réunir en elle-même les deux contraires ? Une ligne peut-elle être droite & courbe en même-temps ?

Pourquoi des Loix, pourquoi des Juges, pourquoi des ſupplices, ſi tous les hommes portent en eux ces principes

de justice & du droit naturel; s'ils en sont comme pénétrés, ou par un goût & un sentiment intérieur qui feroit partie du desir de la félicité, ou par une connoissance encore plus distincte, fondée sur des idées claires & lumineuses?

Ils seroient au moins en état d'expliquer ces idées claires, & de montrer en quoi consistent ces premiers principes. Un Mathématicien est-il embarrassé, lorsqu'on lui demande une notion exacte des premieres vérités de l'Arithmetique ou de la Géométrie?

Dira-t-on que cette régle générale, *ne faites pas à un autre ce que vous ne voudriez pas qu'un autre vous fît*, est un de ces premiers principes que l'on cherche; que ce principe est évident par lui-même, & qu'il est la source de presque toutes les regles de la justice naturelle?

Mais si ce principe agissoit sur ma volonté, comme les axiomes de la Géométrie agissent sur mon entendement, je sentirois qu'il me seroit impossible de ne le pas suivre dans ma conduite. Toutes nos facultés sont affectées nécessairement & invinciblement par leur objet, la vue par les couleurs, l'ouie par les sons, l'entendement par l'évidence: pourquoi ma volonté ne seroit-elle pas affectée de la même maniere par l'idée de la justice, qui lui montreroit & le bien qu'elle doit faire & le mal qu'elle doit éviter? J'y résiste cependant à cette idée ou à ce sentiment de justice, & j'y résiste avec plaisir. Ce n'est, au contraire, qu'avec peine, avec effort & en surmontant ma répugnance naturelle, que je suis ce sentiment quand la crainte m'y contraint: donc il n'affecte pas nécessairement ma volonté, & elle est bien éloignée de s'y attacher invinciblement, comme mon intelligence acquiesce aux vérités mathématiques.

Il y a plus encore: je me demande à moi-même pourquoi il est *juste* de ne pas faire à un autre ce que je ne veux pas qu'on me fasse, si je ne trouve point en moi une idée claire du *juste* ou de l'*injuste*? Ainsi le premier axiome même a besoin de preuve; & s'il y en avoit de plus simple ou de supérieur, je remonterois ainsi jusqu'à l'infini, cherchant toujours dans

mon

mon esprit l'idée primitive & exemplaire de la justice, sans pouvoir jamais la découvrir, jusqu'à ce qu'on me fasse voir ma régle écrite dans la Loi d'un Etre suprême, qui joigne à l'autorité de commander, le pouvoir de se faire obéir, & alors j'avouerai sans peine, que le juste & l'injuste consistent dans ce qui est conforme ou contraire à cette Loi.

Mais quoi, me dira-t-on, ne voyons-nous pas dans l'homme, comme dans les animaux mêmes, une pente naturelle à aimer son semblable ? & cet amour mutuel, qui unit les hommes par des liens que la nature a formés, n'est-il pas, si on l'examine attentivement, le principe & comme le germe de toute justice ?

On croiroit plutôt, à entendre ce discours, que le monde entier est une terre nouvellement découverte, dont on n'ait encore aucune relation exacte, & dont on ne connoisse ni les habitans ni les mœurs.

Ouvrons les yeux sur nous-mêmes & sur tous ceux qui nous environnent. Un ancien Auteur parlant de cette charité fraternelle qui unissoit les premiers Chrétiens, observe que les Payens mêmes se disoient les uns aux autres : *voyez comme ils s'aiment* (*d*). Ne pourroit-on pas dire avec encore plus de raison du commun des hommes : *Voyez comme ils se haïssent*. Avides de tout ce qui peut flatter leurs passions, rapportant tout à eux-mêmes, & croyant presque que l'univers n'est fait que pour eux : jaloux du bien, de la dignité, des plaisirs, de la gloire de leurs pareils ; toujours prêts à les leur ravir par l'injustice, par la calomnie, par la fraude, par la violence, évitant les grands crimes par la crainte de la peine, non par l'amour de la vertu, justes par foiblesse, injustes par inclination, capables de tout oser, s'ils croyent pouvoir oser tout impunément : qu'on leur donne cet anneau de Gigès si célébre dans les écrits des anciens Philosophes (*e*), il ne faudra que sçavoir de quel côté l'anneau est tourné,

---

(*d*) Tertul. Apolog. ch. 39.

(*e*) L'illustre Auteur ne fait presque que transcrire ici ce que dit Glaucon dans le second livre de la République de Platon, touchant cet anneau de Gigès.

c'eſt-à-dire, s'ils demeurent viſibles ou s'ils demeurent inviſibles, pour juger ſûrement s'ils demeureront innocens, ou s'ils deviendront criminels; & l'on verra cet amour des autres hommes, dont on leur fait honneur gratuitement, ſe changer en fureur & en barbarie, ſi leur ſemblable oſe leur diſputer ce qu'ils ont, ou s'il refuſe de leur céder ce qu'ils n'ont pas.

On les voit, à la vérité, s'attendrir quelque fois ſur les malheurs de leurs pareils, mais par une compaſſion preſque machinale qui ſe fait ſentir dans les bêtes mêmes : c'eſt un trouble de l'imagination, plutôt que le mouvement d'un cœur juſte & généreux : c'eſt un retour de l'amour-propre qui nous fait pleurer dans les autres ce que nous craignons de ſouffrir nous-mêmes. C'eſt ainſi qu'on verſe des larmes à la repréſentation d'un belle Tragédie; mais au ſortir du ſpectacle, le même homme qui vient de pleurer des malheurs imaginaires, verra d'un œil ſec des malheurs réels, & refuſera inhumainement le moindre ſecours à une famille qui meurt de faim.

Où eſt donc ce droit naturel? Où ſont ces principes *innés* d'une juſtice immuable qu'on veut que les hommes aient reçus en naiſſant? Toutes leurs inclinations, tous les ſentimens de leur cœur y réſiſtent : ils ſe livrent volontairement à l'injuſtice; ils ne ſont juſtes, ou plutôt ils ne font des actions juſtes que malgré eux, parce qu'ils ſentent tous que l'injuſtice leur eſt utile ou agréable; que la juſtice nuit à leur fortune ou à leurs plaiſirs; & que, ſelon l'expreſſion d'un ancien Philoſophe (*f*), c'eſt une vertu qui n'eſt un bien véritable que pour les autres, & qui eſt un mal réel pour celui qui la poſſéde.

S'il y a donc quelque ſentiment naturel à l'homme, s'il y a une inclination qui ſe trouve également dans tous les Humains, & qui influe dans toutes leurs actions, ce n'eſt point l'amour d'une juſtice importune qui veut tenir leurs paſſions

(*f*) Platon, *de Republ. lib. II.*

dans l'esclavage, sans leur dire même ce qu'elle est; c'est uniquement le desir de leur conservation dans l'être & dans le bien être, si l'on peut parler ainsi. Voilà ce qu'on remarque dans les enfans, comme dans les vieillards, chez les peuples sauvages comme parmi les Nations policées, & dans le Chrétien comme dans l'Idolâtre. C'est dans ce desir naturel & universel, qu'il faut chercher l'origine de la société, le fondement des Loix, la source de tout ce qu'on appelle justice.

L'homme consideré dans le premier état de la nature, ne regarde & ne connoît que lui-même: il sent qu'elle lui donne un droit absolu sur toutes choses; & qui pourroit le lui disputer, puisqu'il ne voit autour de lui que des égaux? S'il se trouve le plus fort, il croit être leur maître, & c'est-là ce qu'il appelle le droit naturel. Il dit, comme ceux que l'Auteur du livre de la sagesse fait parler, *sit fortitudo nostra lex justitiæ* (*g*), ou, comme ces anciens Gaulois qui se rendirent maîtres de la ville de Rome, *se in armis jus ferre, & omnia fortium virorum esse* (*h*).

Chaque homme apporte en naissant la même pensée, & comme ils desirent tous les mêmes choses dont souvent ils ne peuvent jouir que par la force, ils naissent tous ennemis les uns des autres, bien-loin d'être naturellement amis. Ce sont des freres, si l'on veut, mais des freres rivaux; & l'amour-propre ou l'intérêt personnel ne respecte pas long-temps l'égalité de la nature. De-là naît une guerre fatale de tous les hommes contre tous les hommes, & s'il s'en trouvoit parmi eux d'assez forts, pour vaincre & pour subjuguer tous les autres, on verroit alors que l'inclination naturelle de l'homme le porte à la domination, beaucoup plus qu'à la société. Mais comme chacun craint de son égal tout le mal qu'il lui peut faire, c'est le desir même de sa conservation qui le porte à épargner les autres. Une crainte mutuelle, &

(*g*) *Sapient. c. 2. v. 11.*
(*h*) Tite-Live, Hist. liv. v. p. 169. édit. 1568.

non pas un amour réciproque, eſt donc ce qui a raſſemblé les hommes, qui a formé entr'eux les liens de la ſociété, & qui a fait le premier traité de paix dont on ait entendu parler dans le monde, par lequel chaque homme renonçant de ſa part au droit général qu'il avoit ſur les biens & ſur la vie même des autres hommes, on eſt convenu des deux côtés de s'abſtenir de tout acte d'hoſtilité, & de demander juſtice, au lieu de ſe la rendre à ſoi-même.

Joignez à cette crainte mutuelle les beſoins réciproques que les hommes ont les uns des autres, pour ſe procurer ce qui leur manque, en donnant ce qu'ils ont de trop, & vous découvrirez clairement l'origine de toutes les liaiſons qui ſont entr'eux, & ſur-tout de ces grandes ſociétés qui portent le nom de Républiques ou de Royaumes.

Unis par la crainte ou par la néceſſité, leur amitié eſt un commerce de politique ou d'intérêt, & non pas une ſociété de juſtice & de vertu. Ils ménagent ceux qu'ils craignent, ou dont ils ont beſoin. Toute leur vie n'eſt qu'un trafic & un échange continuel de biens, d'honneurs, de plaiſirs, de commodités, de louanges & de gloire même. Il n'eſt rien qui n'ait ſon prix & qui ne tombe en eſtimation. Ce ne ſont pas des hommes juſtes, ce ſont d'habiles Négocians. De-là naiſſent toutes les Loix humaines ; de-là cette juſtice apparente, nom ſpécieux qu'on a donné aux regles que la crainte ou l'intérêt ont dictées.

» *Jura inventa* metu injuſti *fateare neceſſe eſt*,
» *Tempora, ſi faſtoſque velis evolvere mundi.*

Voilà la premiere ſource du droit naturel, ajoutez-y cet autre vers d'Horace.

» *Atque ipſa utilitas, juſti prope mater & æqui.* (i)

Vous aurez la ſeconde, & ſi vous voulez voir cette vérité encore mieux développée, écoutez Glaucon dans le deuxieme livre de la République de Platon.

(*i*) *Libr. 1, Satyr. 3.*

» Qu'eſt-ce que la juſtice ? Une eſpéce de tempérament » qui tient le milieu entre le meilleur de tous les états, qui » ſeroit de pouvoir faire l'injuſtice ſans en craindre la peine » ou la vengeance, & le plus mauvais de tous, qui eſt de ſouffrir l'injuſtice ſans pouvoir la repouſſer ou la rendre. Ce » qu'on appelle *juſte* eſt placé entre les deux extrémités; & » comme l'expérience apprend à l'homme, qu'il y a encore » plus de douleur à ſouffrir l'injuſtice, qu'il n'y a de plaiſir » à la faire, il embraſſe volontiers ce tempérament, non » comme un véritable bien, mais comme un moindre mal, » & comme un parti forcé, par l'impuiſſance où chaque » Particulier ſe trouve d'être injuſte utilement & impunément (*k*) ».

Ainſi a raiſonné la plus ſage antiquité; tel a été dans ces derniers temps le langage de plus d'un Auteur célébre : ainſi parle même un Philoſophe (*l*) plus eſtimable que les anciens & les modernes, qui ne ſçauroit appercevoir la juſtice par l'eſprit, pendant qu'il l'a toujours préſente dans le cœur; & qui, par un caractere bien oppoſé à celui du commun des hommes, toujours juſte dans la pratique, n'eſt injuſte que dans la ſpéculation.

Ce n'eſt pas, me dit-il, qu'il ne puiſſe y avoir dans la ſociété civile & dans les actions morales un ordre, une proportion, une harmonie, qui ſoient capables de plaire à l'eſprit humain, comme les beautés de la peinture, de l'architecture, de la muſique & des autres arts. Mais comme il ne juge de ces beautés que par le plaiſir qu'elles lui font, ou par l'utilité qu'il en reçoit, il meſurera auſſi ſur les mêmes régles, la bonté des actions morales.

S'il y applique celle du plaiſir, outre qu'elle eſt incertaine, parce que ce qui plaît à l'un déplaît ſouvent à l'autre, & que

(*k*) C'eſt une objection que Platon ſe fait propoſer par un des interlocuteurs : *De Republ. Dialog. lib.* 2.

(*l*) M. du Trouſſet de Valincour, Secrétaire général de la Marine & des Commandemens de Monſeigneur le Comte de Toulouſe, de l'Académie Françoiſe.

l'éducation, l'habitude, l'exemple dominent ſouvent ſur le plaiſir même, tout homme ne dira-t-il pas, s'il veut être de bonne foi, qu'il ſent plus de plaiſir dans ce qui porte le nom de vice, que dans ce qu'on appelle vertu ? Notre cœur n'applaudit-il pas en ſecret à Ovide, lorſqu'il dit :

Jupiter eſſe pium ſtatuit, quodcumque juvaret. (*m*)

L'utilité ſera-t-elle une régle plus ſûre pour juger des actions morales ? Mais à qui les richeſſes, à qui les honneurs, à qui tous les autres préſens de la fortune tombent-ils en partage ? Eſt-ce au juſte ou à l'injuſte ? L'injuſtice a ſouvent fait des riches, la juſtice n'a jamais fait que des pauvres, & ſa plus grande faveur eſt de laiſſer l'homme dans l'état où elle l'a trouvé.

Ainſi, me dit encore le même Philoſophe, chercher l'idée d'une juſtice primitive dont les principes ſoient gravés dans le cœur de l'homme, c'eſt chercher une chimere. Nous pouvons parvenir à la connoiſſance de la vérité, parce que la vérité n'eſt autre choſe que l'exiſtence de la choſe vraie, & il y a certainement des choſes qui exiſtent, ou en elles-mêmes, ou dans notre eſprit. Mais ce qu'on appelle juſtice n'exiſte ni hors de nous, ni dans nous. Ce n'eſt point un objet fixe & certain que notre intelligence puiſſe ſaiſir. On révolte ou l'on partage les ſentimens des hommes dès que l'on veut la définir. La juſtice n'eſt qu'un rapport ou une conformité à ce qui eſt juſte ; mais le *juſte* eſt auſſi difficile à définir que la juſtice. Ainſi, puiſqu'elle conſiſte dans la conformité avec un objet, il faut néceſſairement, ou que cet objet ſoit la volonté connue & certaine d'un Etre ſupérieur, ou qu'il ne ſoit autre choſe que ce qui eſt utile pour notre conſervation.

Si l'on ſuit la premiere idée, la juſtice peut être définie ; une ſoumiſſion parfaite à la loi de Dieu, qui, étant claire-

---

(*m*) *Ovidium, Heroid. Epiſt.* IV, *verſ.* 133.

ment annoncée, devient un objet certain, dont tous les esprits sont également susceptibles.

Si l'on s'attache à la seconde, la justice sera un amour propre bien entendu, ou les préceptes d'une raison sage & éclairée, qui nous porte & nous enseigne de nous conserver dans l'être & dans le bien être, en évitant le plus de peines, & en nous procurant le plus de plaisirs qu'il est possible à l'humanité.

La premiere de ces deux idées aura lieu dans tous les cas sur lesquels Dieu nous a fait connoître sa volonté ; & la seconde dans tous ceux où il a laissé l'homme libre, & entre *les mains de son propre conseil*, comme parle l'Ecriture (*n*).

Jusqu'ici j'ai recueilli avec soin toutes les raisons des ennemis, ou plutôt des adversaires de la Loi naturelle. J'ai eu une grande attention à ne me dissimuler aucune de leurs objections ; j'ai tâché même d'en former comme un corps ou un systême suivi ; & il me semble que par-là je les ai fortifiées bien-loin de les affoiblir, pour me mettre en état de mieux sentir l'impression que la suite & l'enchaînement de toutes ces objections réunies feroient sur mon esprit. Je la sens en effet toute entiere ; mais je sens en même-temps que ma raison en est moins ébranlée que mon imagination. Je ne sçais quelle voix s'éleve du fond de mon être, qui me dit intérieurement, qu'il y a une justice indépendante de toute Loi positive, & de l'amour que j'ai pour moi. Je crois même avoir remarqué dans les raisons du sentiment contraire, des termes équivoques, des notions confuses, des principes trop facilement supposés, & des conséquences peut-être encore plus hasardées. Mais il me faut du temps pour démêler ce que mon esprit ne fait encore qu'entrevoir dans une maniere de raisonner si subtile & si spécieuse. Je ne sçaurois rien faire de mieux pour y parvenir, que d'essayer d'abord d'éclaircir les différentes idées que je trouve en moi sur cette

(*n*) *Eccli.* XV, 14.

matiere ; de définir ou d'expliquer les expreſſions obſcures ou équivoques ; d'écarter d'un côté, tous les préjugés, & de l'autre, tous les principes de raiſonnement qui ſont douteux, ſuſpects ou inutiles, pour réduire la queſtion à des termes ſimples, qui me donnent une grande facilité pour la réſoudre, s'il m'eſt poſſible de le faire. C'eſt donc à examiner ces préliminaires & à reconnoître, pour ainſi dire, les dehors de la place, que je deſtine ma ſeconde méditation. L'étendue ou la difficulté de la matiere m'obligeront peut-être à en faire plus d'une ſur ce ſujet.

SECONDE MÉDITATION.

SOMMAIRE.

Philoſophes de nos jours moins ſages & moins religieux pour la plupart que les Poëtes payens. Ils ſemblent vouloir épargner à la raiſon la peine de combattre ſes paſſions ; ils travaillent à étouffer ou à prévenir des remords, qui ſont une ſalutaire barriere contre les vices. Ce coupable deſſein n'eſt pas celui du Philoſophe qui a donné lieu à cet Ouvrage. Mais il n'auroit pas dû décrier la loi naturelle, ſous prétexte de mieux établir la néceſſité de la révélation. Sans le ſavoir ou le vouloir, il favoriſe ces eſprits inquiets & corrompus, qui en éteignant la lumiere de la juſtice naturelle, veulent procurer à l'homme la paix ou l'impunité dans ſes déſordres. Deux objections à réſoudre. La premiere priſe des doutes affectés ou involontaires des hommes. J'ai des connoiſſances claires, diſtinctes & certaines : elles ſont indépendantes de l'opinion, des préjugés & de l'ignorance de mes ſemblables. Inutilité des fictions imaginées par quelques Philoſophes pour attaquer l'idée de la juſtice naturelle. Leurs raiſonnemens fondés ſur la diverſité des opinions humaines, non-ſeulement faux, mais ridicules. Nouvelle objection, qui conſiſte à oppoſer la conduite du commun des hommes à l'idée

à l'idée de la justice. On en renvoie l'examen & la réponse à la Méditation suivante.

PLUS je repasse dans mon esprit les argumens des Philosophes que j'ai fait parler dans ma premiere méditation, plus je me sens frappé d'une réflexion qui m'afflige, parce qu'elle me fait trop sentir la foiblesse & l'incertitude de notre raison.

Autrefois les Poëtes mêmes, Casuistes peu séveres, faisoient un crime à l'homme de trahir son devoir qu'il connoissoit. Médée étoit coupable, selon eux, ou plutôt selon elle-même, lorsqu'elle disoit, *je vois le bien, je l'approuve ;* mais en le voyant & en l'approuvant, *je fais le mal que la passion m'inspire & que ma raison condamne* (*a*).

Me trahit invitam nova vis ; aliudque cupido,
Mens aliud suadet : video meliora, proboque :
Deteriora sequor.

J'entends les Philosophes & les Poëtes, qui m'assurent que les tourmens des enfers n'ont rien d'aussi affreux pour l'homme criminel, *que le supplice de porter nuit & jour en soi-même le témoin de son crime, & d'éprouver à tous momens la torture intérieure d'une conscience vengeresse* (*b*).

Ils supposoient donc, que si l'homme n'avoit pas toujours assez de force pour pratiquer la vertu, il avoit au moins assez de lumiere pour la connoître ; & ils regardoient ces remords, dont il étoit déchiré lorsqu'il avoit manqué à son devoir, comme le témoignage d'une ame naturellement juste, trop foible pour faire le bien ; mais trop éclairée pour ne pas se condamner elle-même, quand elle avoit fait le mal.

Exemplo quodcumque malo committitur, ipsi
Displicet authori : prima est hæc ultio quod, se
Judice, nemo nocens absolvitur (*c*).

(*a*) *Ovid. Metamorph. lib. VII, vers. 18 & seqq.*
(*b*) *Juvenal. Satyrar. lib. V, 192 & seqq.*
(*c*) *Juvenal. ibid. vers. 1 & seqq.* Seneque dit la même chose que Juvenal.

Mais aujourd'hui, ſans donner à l'homme plus de force pour ſuivre la régle, on lui diſpute même la capacité de la connoître. Il ſemble qu'on veuille épargner à ſa raiſon la peine de combattre contre ſa paſſion, & qu'on ne cherche plus qu'à prévenir, ou à étouffer des remords qui le tourmenteroient en effet bien vainement, s'il étoit vrai que la juſtice, qu'il ſe reproche en ſecret d'avoir violée, ne fût qu'un nom vuide de ſens, propre à troubler une ame foible, mais incapable de faire impreſſion ſur un eſprit fort, qui ſent bien qu'il n'a, & qu'il ne peut avoir, aucune idée de ce qu'on appelle *juſtice*.

Je ſçais que le Philoſophe qui m'engage à méditer ſur cette matiere eſt bien éloigné d'avoir de telles penſées. S'il paroît dégrader en un ſens notre raiſon, ce n'eſt que pour mieux établir la néceſſité de la révélation : c'eſt par un excès de zèle & comme par une ſainte jalouſie pour la Loi divine, qu'il ſe plaît à rabaiſſer & à décrier la Loi naturelle.

Mais pourquoi priver l'homme d'un de ſes avantages ſous prétexte qu'on lui en donne un autre ? Dieu n'eſt-il pas l'auteur de la raiſon comme de la révélation ; & un Philoſophe ſi religieux ne craint-il point de prêter des armes à ceux qui n'ont parlé, comme lui, contre la juſtice naturelle, que parce qu'ils ont cru ce qu'il n'a garde de croire, je veux dire, qu'en rendant l'homme moins éclairé, ils le rendroient moins coupable, & qu'ils ajouteroient à ſon innocence, ou du moins à ſa tranquillité, tout ce qu'ils retrancheroient à ſes connoiſſances, comme s'ils lui avoient dit :

Noctem peccatis, & fraudibus objice nubem.

Vous ne pouvez ſupporter l'éclat d'une lumiere importune qui vous montre ce que vous devez faire, & qui vous reproche de ne l'avoir pas fait. Fermez les yeux, ou croyez que vous ne pouvez les ouvrir, & vous ſerez en repos. Enveloppez-vous dans les ténébres d'une ignorance favorable ; vous ne ſçauriez avoir aucune idée claire de vos devoirs, jouiſſez donc de l'imperfection de votre être. La nature auroit

moins fait pour vous, ſi elle vous avoit donné les connoiſſances qui vous manquent ; en vous les refuſant, elle vous a tout permis.

Je m'égare trop long temps dans cette premiere réflexion, & j'oublie que c'eſt par des argumens métaphyſiques, & non par des preuves morales, que je dois tâcher de réſoudre la queſtion que j'examine. Le moral a cependant ſon utilité dans le commencement de cet examen. Il ſert au moins à me mettre en garde contre une opinion dont on peut tirer des conſéquences ſi dangereuſes. Mais ne perdons plus de temps, & attachons-nous au véritable objet de cette méditation, qui eſt de préparer la voie à une plus profonde recherche de la juſtice, en définiſſant les termes, en éclairciſſant mes idées, & en réduiſant, s'il ſe peut, les principes généraux à leur véritable valeur.

Il s'agit de ſçavoir, ſi nous pouvons trouver en nous *une connoiſſance claire & certaine* de la juſtice conſiderée en elle-même, ſans être obligés d'avoir recours *à la Loi poſitive* que la révélation nous fait connoître, & indépendamment de l'inclination naturelle que nous avons pour *notre conſervation dans l'être & dans le bien-être*. En un mot, ſi je puis connoître la juſtice, comme je connois pluſieurs *vérités*, ſans conſulter ni la révélation, ni mon propre intérêt.

J'ai donc à définir d'abord ce qu'on appelle une connoiſſance claire & certaine, & après en avoir donné une notion générale, je ſerai obligé, pour l'approfondir plus exactement, d'écarter, avant toutes choſes deux préjugés, dont je vois que l'on veut ſe ſervir pour me troubler dans la poſſeſſion paiſible de mes penſées.

Le premier eſt l'ignorance, le doute ou la contradiction même des autres hommes, dont on tire des argumens ſubtils, pour me jetter dans l'incertitude ſur les connoiſſances qui me paroiſſent les plus certaines ; & ce ſera à cette occaſion que j'aurai à examiner ce que l'on doit penſer des hypotheſes ou des fictions de quelques Philoſophes qui imaginent des ſituations ſingulieres, où ils placent un perſonnage fantaſtique,

pour exercer leur eſprit à deviner quelles ſeroient les penſées ou les actions d'un tel perſonnage, & à en tirer des conſéquences bonnes ou mauvaiſes, par rapport à la nature des connoiſſances humaines.

La ſeconde, eſt la conduite ou la pratique du commun des hommes qu'on veut oppoſer à la ſpéculation, pour en conclure que les hommes ne connoiſſent point véritablement leur devoir, parce qu'ils ne le ſuivent preſque jamais : difficulté qui me donnera lieu de diſcuter exactement la ſolidité de cette propoſition générale, que toutes nos facultés & notre volonté même ſont néceſſairement & invinciblement affectées par leur objet.

Si je puis me mettre au-deſſus de ces deux préjugés, je tâcherai d'entrer plus avant dans l'examen du principe ſur lequel la certitude de mes connoiſſances peut être appuyée ; & comme je vois que l'on entreprend d'oppoſer l'idée de la vérité à celle de la juſtice pour accorder la connoiſſance de l'une au genre humain, & pour lui refuſer la connoiſſance de l'autre, je ſerai obligé d'examiner avec attention ce que c'eſt que la vérité, d'en diſtinguer les différentes eſpéces, & de faire pluſieurs réflexions ſur la marque ou le caractere auquel je peux les connoître.

Mais de toutes les diſtinctions dont cette matiere eſt ſuſceptible, la plus importante ſans doute, par rapport à l'idée de la juſtice, eſt celle des vérités ou des connoiſſances qu'on appelle innées, c'eſt-à-dire, qui nous ſont naturelles ou qui naiſſent avec nous, & des vérités ou des connoiſſances acquiſes, qui ſont le fruit de notre application, & l'ouvrage de notre eſprit. Ainſi, pour achever d'éclaircir tout ce qui regarde mes connoiſſances conſidérées en elles-mêmes, je ne pourrai me diſpenſer de définir, s'il ſe peut, ce qu'on doit appeller une idée naturelle ou innée, & d'examiner ſi nous en avons quelqu'une qui puiſſe mériter juſtement ce nom.

Il ne me reſte plus après cela qu'un dernier terme à expliquer, je veux dire cette inclination ou ce deſir que tous les hommes apportent en naiſſant pour leur conſervation

dans l'être & dans le bien-être : & c'est une matiere si féconde en équivoques ou en notions confuses, que je ne pourrai m'attacher trop à la développer.

Comme l'utile, l'agréable, l'honnête, sont les trois grands objets entre lesquels le desir du bien-être ou du bonheur partage le cœur de l'homme, soit qu'on le considere dans la solitude ou qu'on l'envisage dans la société, je m'appliquerai principalement à me former des idées claires & précises de ce qui est vraiment utile, ou vraiment agréable, ou vraiment honnête, pour mieux juger par-là de l'amour que l'homme se porte lui-même, & de l'inclination qu'il peut avoir pour ses semblables, dont j'essayerai de bien pénétrer les motifs, parce qu'ils me serviront à remonter jusqu'à l'origine de toutes les sociétés générales & particulieres, qui sont le principal objet de la justice de toutes Loix.

Ce sera après avoir tâché de bien éclaircir toutes ces notions préliminaires que je serai peut-être plus en état d'entrer dans le fonds de la question que je me propose de résoudre, & de me former une idée de la justice, par laquelle je puisse juger, si cette idée est une chimere ou une réalité.

Dans ce plan que je viens de tracer, pour donner de l'ordre & de la suite à mes pensées, je suppose toujours l'existence de Dieu, comme une vérité certaine & reconnue. Mais après avoir traité la question dont il s'agit dans cette hypothèse, ou plutôt dans cette thèse incontestable, j'aurai peut-être le courage d'examiner, s'il ne resteroit pas encore dans le cœur de l'homme quelques principes du droit naturel, quand même il pourroit douter sérieusement de l'existence de Dieu ; & si le sage & sçavant Grotius a peu raison de dire, après avoir donné une idée générale du droit naturel ; *Et hæc quidem quæ jam diximus locum aliquem haberent, etiam si daremus, quod sine summo scelere dari nequit, non esse Deum, aut non curari ab eo negotia humana* (*d*).

Entrons à présent en matiere, & voyons d'abord ce que

(*d*) *Grot. de Jure Pacis & Belli Prolegom.* §. XI.

c'eſt qu'on peut appeller une *connoiſſance claire*, *diſtincte & certaine*, quels en ſont les caracteres, & à quelles conditions je puis me rendre témoignage à moi-même, que je connois clairement une vérité. Je ne parle ici que de celles qui regardent la nature, ou l'eſſence des choſes, & non pas de celles qui ont leur exiſtence pour objet, & qu'on appelle vérités de fait.

Connoître en général, c'eſt avoir une idée des propriétés eſſentielles de la choſe que l'on connoît : la connoître clairement, c'eſt avoir une idée claire de ſes propriétés : la connoître diſtinctement, c'eſt la concevoir aſſez évidemment pour pouvoir la diſtinguer de tout autre être : enfin, la connoître certainement, c'eſt ne conſerver aucun doute ſur l'évidence de cette idée.

Je connois un triangle, lorſque j'ai une notion générale des propriétés de cette figure : je le connois clairement, lorſque j'ai une idée claire & lumineuſe de ſes propriétés : je le connois diſtinctement, lorſque je ſuis en état de ne le confondre, ni avec un quadrilatère, ni avec un cercle ou une ellipſe, ni avec quelqu'autre figure que ce puiſſe être ; & enfin, je le connois certainement, lorſque je ſens qu'il m'eſt impoſſible de douter que mon idée ne me repréſente un vrai triangle.

Mais qu'eſt-ce qui m'apprend que ma connoiſſance eſt claire, diſtincte, certaine ? Je n'ai ſur cela d'autre maître, d'autre témoin, d'autre juge que moi-même : c'eſt par une eſpéce de conſcience ou de ſentiment intérieur, que je reconnois la préſence de la vérité. Dieu n'y a point attaché d'autre caractere pour me la rendre ſenſible, que cette adhéſion, cet acquieſcement, ce repos parfait que j'éprouve dans le fond de mon ame, lorſque l'évidence m'éclaire véritablement. Je crois avoir trouvé ce que je cherche, parce que je ſens intérieurement que je ne cherche plus rien ; & je décide, préciſément parce que je ne ſçaurois plus douter.

Je ne vois point d'autre raiſon qui me faiſſe acquieſcer pleinement aux vérités les plus ſimples & les plus évidentes,

comme celles des mathématiques ; & ſi l'on attaque ce principe, ce n'eſt plus à l'idée de la juſtice qu'on en veut, c'eſt à la certitude de toutes mes connoiſſances ; c'eſt avec Pyrron, ou avec les Sceptiques qu'il faut que je diſpute, plutôt qu'avec les adverſaires du droit naturel ; mais celui que j'ai en vue dans ces méditations, ne voudra pas, ſans doute, me réduire à la triſte néceſſité de ne rien connoître du tout. Il refuſe ſi peu à l'homme le privilége de connoître la vérité, qu'il en tire un argument pour prouver que l'homme ne ſçauroit avoir aucune notion de la juſtice naturelle.

Je reprends donc la ſuite de mes idées. Je puis avoir des connoiſſances certaines ; mais dans le progrès que mon eſprit fait pour les acquérir, je ne vois rien qui ne ſe paſſe entre moi & moi-même. C'eſt moi qui conçois ; c'eſt moi qui conçois clairement & diſtinctement ; c'eſt moi qui me rends témoignage à moi-même de l'évidence & de la diſtinction de ma connoiſſance. Je puis bien en raiſonner avec un autre homme : je ſens que le concours, ou même le combat de ſes lumieres augmente quelquefois les miennes, redouble mon attention, & m'excite à faire un plus grand effort pour découvrir la vérité. Mais après avoir été ou affermi, ou contredit dans mes ſentimens, c'eſt toujours ſur mes idées ou naturelles ou adoptées, c'eſt ſur l'évidence qui les accompagne, que je forme mon jugement ; & quand je l'ai une fois prononcé, il m'importe fort peu de ſçavoir, s'il y a d'autres hommes qui ne ſentent point la vérité que j'apperçois très-clairement. Une propoſition ne devient pas douteuſe, parce qu'il y a des eſprits qui en doutent. Ce que les Caſuiſtes appellent une probabilité extrinſeque eſt heureuſement ignoré par les Métaphyſiciens. Le doute, s'il y en a, naît de la choſe même, & non de l'opinion que quelques hommes en ont. Autrement, avant que de rien affirmer, je ſerois obligé d'interroger non-ſeulement les hommes de tous les pays, comme je l'ai dit dans ma premiere méditation, mais les hommes de tous les ſiécles paſſés, préſent & à venir. Car pourquoi les vivans auroient-ils plus de pouvoir ſur ma raiſon que les

morts, ou que ceux qui ne ſont pas encore nés? Il n'y auroit donc point de queſtion qui ne fût abſolument interminable; & le monde ſeroit fini avant que j'euſſe pu trouver une ſeule vérité certaine dans le monde. Que verrois-je même, ſi je vivois juſqu'à la fin des ſiécles, & ſi au dernier moment de la nature, je voulois faire la réduction, & avoir comme le réſultat des penſées du genre humain? Je trouverois un pays contraire à un autre pays, un ſiécle à un autre ſiécle, l'homme croyant tout & doutant de tout, aveugle dans ſa crédulité, encore plus aveugle dans ſon incrédulité, les Philoſophes mêmes, partagés en tant de ſectes différentes, que comme Cicéron l'a remarqué, le paradoxe le plus abſurde trouve toujours un Philoſophe pour garant; nulle vérité qui fût certaine, s'il ſuffiſoit, pour la rendre douteuſe, de montrer qu'elle a été combattue; nulle erreur qui ne devînt probable, ſi c'étoit aſſez, pour l'accréditer, de faire voir qu'elle a été ſoutenue. Et dans cette confuſion des opinions humaines, plus triſte encore & plus humiliante que celle des langues, je ne verrois plus rien de grand dans le monde que Pyrron & ſes ſectateurs, qui auroient ſçu au moins déſeſpérer ſagement de trouver aucune vérité ſur la terre.

Ainſi, comme je l'ai déja dit, ou il faut me réduire avec eux à un doute général & perpétuel, ou je dois demeurer ferme dans ce principe, que c'eſt en moi & en moi ſeul que je peux trouver la certitude de mes connoiſſances dans toutes les ſciences de raiſonnement.

Eſt-il bien vrai cependant, que du haut de ma philoſophie je doive mépriſer les opinions des autres hommes? Ne ſuis-je pas ſouvent obligé de me ſervir de leur conſentement pour établir certaines vérités, ou pour les porter à un plus haut degré de certitude? Les plus grands Philoſophes, les Théologiens après eux, n'ont-ils pas employé cet argument pour prouver l'exiſtence de Dieu? Voudrois-je moi-même renoncer à l'avantage qu'on en peut tirer, pour faire voir qu'il y a dans notre ame une idée naturelle de la juſtice?

Je ſens toute la force de cette difficulté. Mais pour en

fixer

fixer la juste valeur, ne puis-je pas distinguer différens degrés dans les dispositions des hommes, qui les portent à embrasser certaines opinions?

Souvent c'est une ignorance absolue qui en est la cause. Mais cette ignorance n'est autre chose que l'absence ou la privation de la science; & pour parler correctement, lorsque les hommes nient une verité, seulement par un défaut de connoissance, ce n'est pas une opinion que j'ai à combattre, c'est plutôt une négation d'opinion ou de créance, qui n'a rien de positif, & qui n'est à l'égard d'une connoissance claire & évidente, que ce que l'ombre ou les ténébres sont à l'égard de la lumiere.

Le doute des hommes n'est guères moins négatif que leur ignorance: ce que j'ai appellé une privation ou une négation d'opinion ou de créance, vient d'un défaut entier, ou d'une absence totale de lumiere. Le doute est fondé sur une privation ou sur un défaut de connoissance claire & parfaite. L'une peut être comparée à la nuit, l'autre est une espéce de crépuscule.

Quale per incertam lunam, sub luce malignâ
Est iter in silvis.

Et comme il seroit absurde, que l'obscurité de la nuit ou la lueur sombre & équivoque du crépuscule me fissent douter de la clarté du jour, dans le temps même que mes yeux sont frappés de sa lumiere, ainsi toute opinion humaine qui n'est fondée que sur un défaut de connoissance, ou de connoissance claire, ne sçauroit m'ébranler, ni m'inquiéter même dans la possession d'une vérité qui éclaire mon esprit par son évidence. Je regarde les hommes qui combattent mes sentimens, parce qu'ils ne les entendent pas, ou parce qu'ils ne les entendent qu'à demi, comme des témoins qui nient ou qui doutent. Un Juge éclairé qui lit leurs dépositions, en conclut seulement qu'ils n'ont pas vu l'action, ou qu'ils ne l'ont pas bien vue; & il préfere, par cette raison, suivant

la régle des Jurifconfultes, un feul témoin qui affirme, à mille témoins qui nient.

Je fuis pour moi-même un témoin qui a vu, & qui a bien vu, lorfque j'ai une connoiffance claire & certaine. Les autres hommes qui ignorent, ou qui doutent, ne font à mon égard que des témoins négatifs, qui ne doivent faire aucune impreffion fur mon efprit.

Mais je ne fuis pas le feul homme qui puiffe avoir des idées claires & évidentes. Ceux qui ont la même nature que moi font également fufceptibles d'ignorance & de fcience, de doute & de certitude, en un mot d'erreur & de vérité.

Si j'entends donc un homme qui me dife, non pas j'ignore ou je doute, & je nie ce que vous affirmez, parce que je ne l'entends pas ; mais j'ai une idée claire & diftincte d'une vérité, comme par exemple de l'exiftence de Dieu : s'il me fait enfuite concevoir fon idée, en me difant que ce qu'il entend par le nom de Dieu, eft un être incorporel, fouverainement parfait, qui exifte néceffairement & qui donne l'exiftence à tous les êtres : alors ce ne fera point un fimple défaut de connoiffance que j'aurai à combattre, fi je penfe autrement que lui : ce ne fera plus des ténébres qu'on oppofera à mes lumieres : ce fera une idée claire & intelligible, dont je ferai obligé d'examiner la vérité.

Mais par quelle régle & fur quels principes ferai-je cet examen ? M'arrêterai-je à l'autorité de celui qui me parle, quand même il auroit pour lui le fuffrage de prefque tous les hommes ? Non : j'appellerai toujours de lui à moi-même, & je citerai fon opinion au tribunal de ma raifon. Ce fera-là, que par une fuite, par un progrès d'idées claires & toujours également difcutées, je jugerai fi cette opinion a un caractere d'évidence ou de lumiere à laquelle mon efprit ne puiffe réfifter.

J'examinerai s'il eft poffible qu'il l'ait reçue par les fens, ou qu'il l'ait fabriquée, pour ainfi dire, par des abftractions & des précifions réitérées, ou par quelqu'autre opération de fon entendement ; s'il ne la doit point au préjugé de la naif-

ſance, de l'éducation, de l'exemple ; pourquoi la plus grande partie des hommes a une notion conforme à la ſienne ; ſi cette notion leur a été tranſmiſe par une ancienne tradition ; par qui cette tradition a commencé ; comment celui qui en a été le premier Auteur a pu avoir une telle penſée ; pourquoi ceux qui l'ont ſuivi, l'ont reçue ſi facilement & l'ont conſervée avec tant de perſévérance ; ſi l'on peut concevoir que l'idée de Dieu exiſte ſans ſon objet, & qu'une autre cauſe que cet objet même l'ait imprimée dans notre ame. J'eſſayerai enfin de ſuppoſer que cette idée eſt fauſſe : je diſcuterai toutes les difficultés qui naîtroient de cette opinion. Je verrai ſi ma raiſon peut en trouver le dénouement, ſi une matiere éternelle & indépendante ; ſi un mouvement ſans moteur ; ſi un concours fortuit des parties de cette matiere ; ſi un heureux haſard, ſans aucune intelligence, préſente à mon eſprit une idée plus claire & plus ſatisfaiſante que celle d'un Dieu, auteur & créateur de tout ce que je connois. Je comparerai exactement l'une & l'autre hypothèſe, & ſans entrer dans un plus long détail de tout ce que je ferai, j'aurai toujours ſoin au moins d'oppoſer idée à idée, lumiere à lumiere, évidence à évidence ; en un mot, je ferai un bon uſage de mon eſprit, pour voir ſi celui qui me parle, a fait un bon uſage du ſien ; & ce ſera ſeulement après ce long & rigoureux examen, que trouvant des idées claires & évidentes, ou plutôt reconnoiſſant dans les ſiennes la clarté & l'évidence des miennes, je demeurerai tranquille dans la jouiſſance de la vérité, non par impreſſion, ou par autorité, mais par jugement & par raiſon.

Il eſt vrai qu'après cela je reviendrai avec plaiſir ſur mes pas, pour remarquer qu'il y a quelque choſe dans l'eſprit des hommes en général, qui s'accorde parfaitement avec mon opinion. Ma curioſité m'aura déja porté à en rechercher les cauſes ; mais je ne ſentirai pleinement ce plaiſir, qu'après avoir bien goûté celui qui eſt attaché à l'évidence de l'idée conſiderée en elle-même. Ce ſera pour moi une ſatisfaction que je puis appeller acceſſoire, parce qu'elle doit ſuivre & non

pas précéder la premiere, de me voir affermi dans mon sentiment par le consentement presqu'unanime du genre humain, & cette satisfaction sur quoi sera-t-elle fondée ? Sur une idée dont je crois sentir la vérité, je veux dire, sur ce qu'il me paroît moralement impossible, que tous les hommes s'accordent sur une idée, qui est si éloignée de leur sens ; & que cependant cette idée ne soit qu'une illusion & un effet sans cause.

Ainsi rien ne peut ébranler ce principe général, que toute la certitude de mes connoissances consiste dans la clarté & l'évidence de mes pensées, à laquelle je sens que je ne sçaurois refuser mon consentement, & que c'est moi seul qui en suis en même-temps le témoin & le juge, indépendamment de tout ce que les autres hommes en peuvent croire. Car pour réunir mes pensées sur ce sujet, comme en un seul point de vue, ou je n'aurai affaire qu'à des esprits qui ne sont dans l'ignorance ou dans le doute, que parce qu'ils sont aveugles ou qu'ils ne voient qu'à demi, & alors leur opinion n'est qu'une privation de lumiere qui ne sçauroit me faire douter de la clarté de mes idées : ou je trouverai des hommes qui me présenteront des idées intelligibles ; & en ce cas, la question se réduira à examiner s'ils font un usage légitime de leur raison, ce que je connoîtrai en usant sagement de la mienne. Ainsi, je ne jugerai jamais & n'acquerrai jamais de véritable certitude dans mes jugemens, que par l'évidence de mes idées, qui sera la seule régle que j'appliquerai toujours à celles d'autrui, pour les rejetter, si elles y sont contraires, & pour les approuver, si elles y sont conformes.

Que penserai-je donc de ces fictions ingénieuses, mais peut-être plus dignes du théâtre que du Lycée, où l'on se représente un personnage d'imagination. Un homme, par exemple, nourri dans les bois jusqu'à l'âge de trente ans, sans parler à personne, sans avoir même l'usage de la parole : On assure qu'il n'a jamais pensé à ce que c'est que la justice, parce qu'on suppose qu'il se jettera sur un passant, & qu'il

l'étranglera même, s'il le faut, pour lui arracher une nourriture dont la faim le presse de se rassasier.

Mais que m'importe, en vérité, de sçavoir ce que cet homme pense, ou ce qu'il ne pense pas? Je suppose que ceux qui le font agir comme il leur plaît, puissent le deviner, & qu'ils y aient même réussi : croirai-je donc que l'homme ne trouve en lui-même qu'un instinct naturel qui le porte à la violence, parce que l'idée de la justice ne se présente pas d'abord à cette espéce de bête féroce, ou parce que le sentiment trop vif d'un besoin pressant étouffe en lui toute réflexion?

Je doute que ceux qui se plaisent à ces sortes d'images ou de fictions, en aient jamais bien senti toutes les conséquences. Y a-t-il rien dont je ne puisse douter, si pour rendre mon esprit flottant & incertain sur quelque vérité que ce soit, il suffit d'évoquer ainsi une ombre ou un fantôme, qui sera toujours un personnage fort déraisonnable, & qui ne manquera jamais de répondre à celui qui le met sur la scène, qu'il ne sçait point cette vérité, ou qu'il ne la croit pas?

Un Pyrrhonien, qui voudra combattre la certitude des vérités mathématiques, me produira un pareil acteur à qui il fera dire, que ces vérités ne se sont jamais présentées à son esprit, qu'il ne sçait ce que c'est qu'un point, une ligne, une surface, un solide ; qu'il ne voit même rien dans la nature qui soit exactement conforme aux notions que les Mathématiciens attachent à ces mots ; d'où le Pyrrhonien conclura aussi-tôt, que les hommes n'ont aucune idée naturelle des premiers élémens de la Géométrie, & cette conséquence sera au moins aussi juste que celle qu'on tire des avantures imaginaires de notre habitant des bois, dont on veut que l'ignorance ou les passions soient pour moi des oracles qui m'obligent à croire que je n'ai point d'idée de la justice, parce qu'il ne la connoît pas, ou parce qu'il n'y fait pas attention.

Un athée, pour parler de vérités plus importantes, aura aussi à ses gages une espéce de spectre ou d'esprit familier,

à qui il ſera prendre telle forme qu'il lui plaira, pour venir nous déclarer que ſon ame n'a aucune notion de la divinité, & qu'il n'a jamais penſé qu'il y eût ni qu'il pût y avoir un Etre ſupérieur qui eût créé le Ciel & la Terre. Donc dira l'incrédule, il n'eſt pas vrai que l'homme trouve une idée de Dieu dans le fond de ſon être, ou qu'il puiſſe la découvrir par ſes lumieres naturelles. On ne le dit que trop en effet, & pour réaliſer le fantôme, on va chercher des peuples dans quelques coins de l'Amérique, dont on nous raconte avec un ſecret plaiſir, qu'on les a trouvés dans une ignorance profonde de la Divinité.

En voilà aſſez pour me faire ſentir combien tous les raiſonnemens qu'on fonde ſur de pareilles ſuppoſitions ou ſur des faits mal diſcutés, peuvent être dangereux. Mais comme je ne parle ici qu'à moi-même, je ne craindrai point d'ajouter qu'ils me paroiſſent de véritables ſophiſmes, dont il eſt aiſé de découvrir l'illuſion en cherchant ſeulement quelle peut être la majeure de ces ſortes d'argumens. Je crois ſentir évidemment qu'il ne peut y en avoir que deux, & qu'il faut néceſſairement que ceux qui s'en ſervent, raiſonnent ſans le remarquer eux-mêmes, de l'une des deux manieres ſuivantes.

1°. Ce que quelques hommes ne connoiſſent pas par les ſeules lumieres naturelles, nul homme ne le peut connoître, en ne faiſant uſage que des mêmes lumieres.

Or, il y a quelques hommes qui n'ont aucune notion de la juſtice par leurs lumieres naturelles.

Donc nul homme qui n'aura d'autre ſecours que ces lumieres, ne pourra jamais avoir aucune idée de la juſtice.

2°. Ce qu'un homme peut découvrir en ſe ſervant bien de ſa raiſon, tout autre homme peut auſſi l'appercevoir, quoiqu'il ne ſe ſerve point de ſa raiſon, ou qu'il en abuſe.

Donc, ou l'idée de la juſtice ne peut jamais être apperçue par ceux mêmes qui ſçavent uſer de leur raiſon, ou elle doit l'être auſſi par ceux qui n'en font aucun uſage, ou qui en uſent mal: & par conſéquent, ou le perſonnage que nous

produisons sur la scène, doit avoir cette idée; ou s'il ne l'a point, personne ne la peut avoir.

L'absurdite de l'une & de l'autre majeure est évidente, & la nécessité d'admettre la premiere ou la derniere pour tirer quelqu'avantage des suppositions dont il s'agit, ne l'est pas moins. Car si un homme peut connoître, par ses lumieres naturelles, ce qu'un autre homme ne connoît pas par les siennes. Ou s'il est vrai qu'en usant bien de mon esprit je puisse découvrir ce que mon semblable qui n'en use point, ou qui en use mal, ne découvrira pas; tous les fantômes qu'on fera parler ne prouveront jamais rien, parce qu'il faudra toujours en revenir à sçavoir, s'ils ont fait un bon usage de leur raison. Ainsi, sans m'engager dans des recherches conjecturales, & sans vouloir exercer l'art de la divination sur les pensées de pareils personnages, j'aurai bien plutôt fait de travailler sur un sujet réel, c'est-à-dire, sur moi-même, d'approfondir mes idées, de voir ce que je peux découvrir clairement, en me servant bien de mon esprit, & de laisser les fantômes se battre en l'air, (car j'oubliois de remarquer qu'il peut y avoir ici fantôme contre fantôme) pendant que je ne chercherai une connoissance certaine que dans le fond de mon ame.

J'ai employé bien du temps à me délivrer de ce préjugé importun que l'on tire de l'imperfection ou de la diversité des opinions humaines, mais je n'en suis guères plus avancé. On m'a opposé d'abord les pensées des autres hommes pour me troubler dans la possession des miennes; on veut m'opposer à présent leurs actions. On argumente par la pratique contre la spéculation; & on se sert de la conduite du commun des hommes pour prouver qu'ils n'ont aucune idée naturelle de la justice. Ce n'est donc plus contre des personnages de fantaisie que j'ai à combattre, c'est contre des êtres réels. Je conviens, en effet, de leur réalité, & je sçais qu'il n'y a que trop d'hommes qui agissent comme s'il n'y avoit point de justice. Plût à Dieu que les exemples en fussent plus rares, & qu'il fallût les aller chercher dans les pays des fic-

tions, ou dans des terres nouvellement découvertes. Mais comment conclut-on de-là, que la justice quittant le séjour de la terre, suivant l'expression des Poëtes, n'y a pas même laissé son image; voici à peu près le raisonnement dont on tire cette conséquence.

Si tous les hommes trouvoient en eux-mêmes une idée claire de la justice, ils agiroient toujours justement: & pourquoi? Parce que toutes nos facultés sont affectées nécessairement & invinciblement par leur objet, & que si le juste ou l'injuste se présentoient clairement à notre volonté, elle ne pourroit s'empêcher d'aimer l'un & de haïr l'autre; comme notre œil aime naturellement la lumiere & hait les ténébres, comme notre oreille goûte naturellement l'harmonie & est blessée de la dissonnance. Mais l'expérience nous montre que les hommes sont souvent injustes, & beaucoup plus souvent que justes, ou pour mieux dire, qu'ils ne sont justes que lorsqu'ils ne peuvent pas être injustes, au moins impunément. Donc on ne sçauroit supposer qu'ils aient véritablement en eux une idée naturelle de la justice.

J'avoue dabord que je me sens très-médiocrement frappé de cet argument, quoique dans le fond je souhaitasse fort que le principe en fût véritable. Il me semble que je serois bien plus sage si la spéculation décidoit chez moi de la pratique, & si mes actions répondoient toujours à mes sentimens. Mais si ce principe n'est pas bien évident, si ma propre expérience le désavoue, si le sens commun des hommes y résiste, comment d'une majeure si douteuse, pourra-t-on tirer une conséquence certaine?

Après tout, la répugnance que je sens d'abord contre ce principe n'est peut-être qu'un préjugé de l'éducation, fortifié par ces opinions mêmes des hommes qui, comme je l'ai dit tant de fois dans cette méditation, ne doivent faire aucune impression sur moi, qu'autant que je les trouve conformes à mes idées claires & évidentes. C'est ce que je ne puis reconnoître que par un examen plus sérieux. Mais j'ai besoin de respirer un moment, avant d'entreprendre ce nouveau travail;

vail ; il mérite bien que j'en faſſe le ſujet d'une troiſiéme méditation.

TROISIEME MÉDITATION.

SOMMAIRE.

EST-IL vrai que toutes nos facultés ſont affectées néceſſairement & invinciblement par leur objet? C'eſt la ſuppoſition qui ſert de fondement à la difficulté propoſée: Suppoſition hautement démentie par la conſcience du genre humain, *& pleinement détruite par des raiſonnemens clairs & convaincans. Elle tend à anéantir tous nos devoirs, en attaquant la liberté, ce ſentiment ſi intime & ſi profond, dont toutes les ſubtilités de la dialectique ne ſçauroient étouffer l'impreſſion ni obſcurcir l'évidence. L'homme examine les diverſes impreſſions qui le frappent; il les compare entr'elles; il préfere tantôt les unes, tantôt les autres: Preuve évidente qu'il n'en eſt pas dominé invinciblement. Si l'on dit que le doute, l'examen, la préférence ſont des impreſſions également néceſſaires & invincibles, & que c'eſt Dieu qui en eſt l'auteur; c'eſt donc lui auſſi qui produit en nous, par une opération non moins invincible, ce ſentiment que nous avons de notre pouvoir pour réſiſter aux impreſſions qui nous frappent. Dès-lors il faut ou renoncer au principe des adverſaires de la juſtice naturelle, ou avouer que l'Etre Suprême eſt contraire à lui-même. Mais ſi l'on convient que c'eſt Dieu qui en qualité de cauſe univerſelle & toute puiſſante, fait en nous toutes choſes, comment peut-il être vrai que notre ame n'eſt pas invinciblement dominée par les diverſes impreſſions qui la frappent? Cette diſcuſſion n'eſt point abſolument néceſſaire. C'eſt aſſez à la rigueur de voir les deux vérités ſéparément, quoiqu'on ne voie pas le lien qui les unit. Il n'eſt pourtant pas impoſſible de les concilier. Dieu a établi dans le monde ſpirituel un ordre à peu-près ſemblable à celui qu'il ſuit dans le monde viſible: il a établi un ordre*

de moyens pour éclairer notre esprit & pour déterminer notre volonté, comme il en a établi un pour nourrir notre corps & pour le conserver. Sous son opération, aussi douce que puissante, notre ame exerce librement ses facultés : elle examine, doute, donne ou refuse son consentement : elle éprouve à tout moment que toutes les impressions qui viennent du dehors, ne regnent pas absolument sur elle ; qu'il y en a une multitude auxquelles elle peut résister, & auxquelles elle résiste effectivement. Enfin quand même on admettroit sans explication & sans réserve, ce principe faux ou inutile, que nos facultés sont invinciblement dominées par les objets qui les affectent, on n'auroit pas pour cela le droit d'en conclure que nous n'avons aucune idée du juste & de l'injuste ; à moins de joindre au principe plusieurs suppositions également contraires à la raison & à l'expérience. Les raisonnemens dont on se sert pour attaquer l'idée naturelle de la justice, ne sont pas seulement faux, mais pernicieux, puisqu'ils tendent à ébranler tous les principes de la morale, & tout ce qu'il y a de plus certain dans les connoissances humaines.

Quand je pense sérieusement au principe que j'ai entrepris d'examiner, peu s'en faut que je ne me repente d'avoir trop combattu le préjugé des opinions humaines. Je sens combien ce préjugé me seroit avantageux dans la question présente. Je pourrois interroger le cœur de tous les hommes, &, comme parle Tacite, *la conscience du genre humain.* Ils me répondroient peut-être tous d'une voix, qu'ils n'ont jamais cru être dominés invinciblement par les impressions qui se font sentir à leur cœur ou à leur esprit, & qu'ils ont encore moins pensé qu'ils ne puissent avoir une idée spéculative de leur devoir, sans la suivre dans la pratique, en sorte que s'ils ne la suivent pas, on soit en droit d'en conclure qu'ils n'en ont aucune connoissance. Ce ne seroient point des personnages supposés, comme ceux que l'on suscite contre l'idée naturelle de la justice : ce seroient les peuples de tous les pays, les Nations les plus sauvages, comme les plus polies,

qui attesteroient sur ce point l'expérience continuelle que tous les hommes ont du contraire, & j'en tirerois un argument qui pourroit bien suffire à la rigueur, pour m'épargner la peine de faire une plus longue méditation sur cette matiere.

Mais je me suis engagé sous les loix séveres de la Métaphysique, & quoi qu'il ne fût pas impossible d'y ramener cet argument, je crains qu'on ne me reproche de parler en Orateur plutôt qu'en Philosophe, & de ne pas suivre mes propres principes, si je fais valoir le soulevement de tous les hommes contre une supposition qui me blesse comme eux, sans avoir bien examiné si ce soulévement est raisonnable, & s'il est fondé sur des idées claires & évidentes.

J'entre donc dans cet examen, qui doit rouler sur deux points principaux.

Est-il bien vrai que l'homme soit nécessairement affecté par les impressions que les objets font sur lui? C'est le premier point.

Quelles sont les conséquences de cette proposition par rapport à l'idée de la justice? C'est le second article, qui pourroit même être le seul, comme je crois l'entrevoir dès à présent.

Pour tâcher d'éclaircir le premier point, j'observe d'abord ce qui se passe en moi, lorsque je suis frappé d'une idée ou d'un sentiment, & j'y remarque deux choses qu'il me paroît nécessaire de bien distinguer.

La premiere est l'impression que je reçois qui, considérée en elle-même, ne peut être qu'une sensation, une image, une idée ou un sentiment.

La seconde est la suite de cette impression, qui ne peut être aussi qu'un jugement de mon esprit ou un acte de ma volonté.

Un jugement de mon esprit qui, trouvant deux impressions conformes ou différentes, les joint & les unit dans un cas par l'affirmation, ou les divise & les sépare dans l'autre par la négation.

Un acte de ma volonté qui, frappé d'un ſentiment d'amour ou de haine, deux paſſions qui comprennent toutes les autres, s'attache & adhere à ce ſentiment, ou le fuit & s'en éloigne par un mouvement délibéré.

Je cherche enſuite, avec aſſez de peine, ce que l'on veut dire, lorſqu'on avance cette propoſition, que toutes mes facultés ſont néceſſairement & invinciblement affectés par l'objet qui leur eſt propre.

N'entend-on parler que de l'impreſſion ſimple qui ſe fait en moi & ſans moi? La propoſition eſt évidemment vraie, mais elle eſt auſſi évidemment inutile, pour prouver que les ſuites de cette impreſſion, c'eſt-à-dire, le conſentement de mon eſprit, ou l'adhéſion de mon cœur, ne ſont pas plus en mon pouvoir, que l'impreſſion même.

Veut-on dire quelque choſe de plus, & ſoutenir qu'il y a une eſpéce de jugement ou de volonté, qui eſt une ſuite naturelle & néceſſaire de toute impreſſion?

Si l'on n'entend par-là que le ſentiment intérieur, la conſcience que j'en ai & le témoignage que je m'en rends à moi-même, la propoſition peut encore être innocente, & je comprends qu'elle ne m'aſſujettit ni à l'erreur ni au vice, pourvu qu'on prenne la précaution d'y ajouter que mon entendement ou ma volonté ne ſont pas forcés, ou néceſſairement déterminés à aller au-delà de l'impreſſion réelle qu'ils reçoivent, & que s'ils vont plus loin, ſi mon entendement affirme, ou s'il nie, ſi ma volonté approuve ou rejette plus que ce qui eſt exactement compris dans l'impreſſion dont ils ſont frappés, c'eſt alors qu'ils deviennent ſujets à l'erreur ou au déréglement. Je m'explique par un exemple ſenſible. Je reçois une bleſſure à la main, qui me fait ſentir une douleur très-vive. C'eſt à cela ſeulement que ſe réduit l'impreſſion dont je ſuis frappé, & comme elle n'eſt que trop diſtincte pour moi, je ne me tromperai pas, lorſqu'en me renfermant dans les bornes de cette impreſſion, je dirai ſeulement que je ſens une grande douleur; mais ce ſentiment eſt-il dans ma main ou dans mon ame, eſt-ce le corps ou l'eſprit

qui souffrent en moi ? C'est ce qui n'est nullement compris dans le sentiment même que j'éprouve ; & si j'affirme que c'est ma main qui sent de la douleur, je vais au-delà de l'impression qui m'affecte, j'en abuse au lieu d'en user, & c'est ce qui fait que je tombe dans l'erreur.

Si c'est donc dans ce second sens & avec cette restriction qu'on avance la proposition que j'examine, j'y souscris encore sans aucune difficulté.

Mais prétend-on en donner une troisieme, & franchir hardiment un grand pas, en disant, non pas seulement que mon esprit & mon cœur sont nécessairement déterminés par chaque objet qui agit sur eux, alors ce ne sera plus l'idée de la justice que j'aurai à expliquer, ce sera celle de la liberté humaine, que ce principe détruit & anéantit absolument.

Je ne sçaurois croire néanmoins que ce soit dans ce sens que l'entendent ceux qui me l'opposent par rapport à l'idée de la justice.

Voudroient-ils faire de moi & de tous les hommes du monde, une machine animée, une espéce de girouette spirituelle, qui tourneroit à tous les vents, & qui n'auroit, au-dessus de la girouette matérielle, que le seul avantage de sentir son mouvement, & de tourner sans douleur, ou si l'on veut même, avec plaisir, tantôt du midi au septentrion, & tentôt du septentrion au midi ?

J'appellerois, d'une opinion si humiliante pour moi, à ce sentiment intérieur, à cette conscience intime dont je ne sçaurois étouffer la voix, & qui me dit si clairement le contraire. On épuise toutes les subtilités du raisonnement, pour me prouver que je ne suis qu'un esclave, & l'on ne me persuade point. Je me dis simplement à moi-même, que je suis libre, & je ne sçaurois m'empêcher de le croire. J'adhere avec un plein repos d'esprit à ce sentiment de ma liberté, comme j'adhere aux vérités les plus évidentes, parce que dans l'un comme dans l'autre cas, je sens qu'il m'est impossible d'avoir un doute de bonne foi ; j'en suis aussi sûr que de mon existence même, puisque je sens à tous momens, que je suis un être

qui doute, qui examine, qui délibere, qui choisit, & par conséquent un être libre. Pourquoi Dieu donne-t-il ce sentiment & à moi & à tous les hommes, si nous sommes tous également esclaves, ou comment pouvons-nous être esclaves, si Dieu nous donne un sentiment contraire que rien ne peut nous faire abandonner ? Que je sois, si l'on veut, une machine, une girouette même sur tout le reste, je ne le suis point sur l'opinion de ma liberté. On ne sçauroit me faire tourner d'un pole à l'autre sur ce point, & le vent qui devroit me fixer du côté de la servitude, n'a point encore soufflé pour moi.

Vous croyez être libre, me dit-on, parce que vous changez de situation avec plaisir, & c'est-là ce que vous appellez choisir. Mais vous ne voyez pas que la même force mouvante, qui vous avoit d'abord fait tourner à droite, vous a fait ensuite tourner à gauche. Comme ce changement vous est agréable & que vous le suivez volontairement, vous le croyez libre & vous prenez pour un acte de liberté, ce qui n'est que le sentiment ou la conscience que vous avez de votre spontaneité.

J'entends tout ce que l'on me dit sur ce sujet, & je n'en crois rien, parce que cette même conscience, à laquelle on me renvoye, m'apprend que je résiste aux impressions dont je suis frappé, que je les soumets à l'examen de ma raison, que j'excite en moi & que je rappelle d'autres impressions, pour les opposer aux premieres, que pendant leur combat je suspens mon consentement, que par conséquent j'arrête un mouvement qui ne souffriroit aucune résistance, si ce qu'on me dit étoit véritable, & que je ne céde enfin qu'à l'idée à laquelle mon esprit long-temps suspendu défere volontairement la victoire, non par impression, mais par réflexion. Une girouette demande-t-elle au vent de nord, & en obtient-elle le temps de délibérer si elle cédera à ses efforts ? Examine-t-elle s'il a raison de vouloir l'assujettir à la direction de son mouvement ? Appelle-t-elle les autres vents à son secours ? Compare-t-elle leurs forces & les causes de leurs forces ? Ne

ſe rend-elle enfin, qu'à celui qui eſt le plus convenable à ſa ſituation, & qui la tourne du côté où une plus belle vue s'offre à ſes regards ? Une girouette qui feroit tout cela auroit raiſon de ſe croire libre ; & moi qui ſens que tout cela ſe paſſe en moi, puis-je douter ſi je le ſuis ?

Le doute même, ſi j'étois capable d'en être agité ſur ce point, ſuffiroit pour me prouver ma liberté ; & je me dirois à moi-même : je doute, donc je ne ſuis pas néceſſairement entraîné par une force dominante & invincible. Vos yeux, me dit-on, ſont néceſſairement affectés par la lumiere, vos oreilles par les ſons. Je tire avantage de ces comparaiſons. Donnez de l'intelligence à mes yeux & à mes oreilles : mes yeux pourront-ils douter s'ils voyent, & mes oreilles ſi elles entendent ? Je ne ſerois pas moins fixé & déterminé dans le ſentiment intérieur de mon eſclavage, ſi j'étois véritablement eſclave. Ce ſentiment me domineroit comme toute autre impreſſion. Cependant c'eſt celui de mon indépendance qui regne dans mon ame, & puis-je concevoir, qu'eſclave ſur tout le reſte, je ne ſois libre que ſur l'opinion de ma liberté ? Tous les efforts que l'on fait pour la combattre ſe terminent tout au plus à faire naître un doute, & ce doute même en devient une preuve, puiſque quiconque doute, n'eſt pas invinciblement déterminé.

Je me hâte de tracer, en paſſant, ces premieres notions de ma liberté. Mon deſſein n'eſt pas de traiter à fond une queſtion ſi intéreſſante. Ce n'eſt point là le véritable objet de mes recherches ; & d'ailleurs, je ſuis ſi perſuadé de mon indépendance, que je ne ſçaurois croire qu'il y ait aucun homme ſur la terre qui doute ſérieuſement de la ſienne, ou qui, s'il paroît quelquefois en douter, ne deſavoue tous les jours, dans la pratique, une opinion que la ſubtilité de ſon eſprit ſe plaît à ſoutenir dans la ſpéculation.

Je reviens donc au principe qui m'a fait prendre l'alarme ſur ma liberté, & je demande à ceux qui l'avancent, s'ils croyent que toute impreſſion, forte ou foible de quelque nature qu'elle ſoit, exerce un empire abſolu ſur mon ame, ou

s'ils n'attribuent ce pouvoir, qu'à certaines impressions plus dominantes que les autres.

S'ils prennent le premier parti, il faudra nécessairement qu'ils soutiennent aussi, que toute impression, quelque légere qu'elle puisse être, m'affecte & me possede pleinement, parfaitement, universellement. Car sans cela, comment seroit-il vrai qu'elle me domineroit invinciblement ? Si mon ame n'en est pas toute pénétrée, s'il reste quelque chose en moi, qui n'ait pas encore fléchi le genou devant l'idole ; si la réflexion, si le doute, si une idée contraire, peuvent encore trouver place dans mon esprit, il est évident que je ne suis pas réduit en servitude, & que l'impression qui fait effort pour me vaincre peut encore être vaincue

Mais comment pourroit-on soutenir cet étrange paradoxe, qu'il n'y a point d'impression, point de sentiment, quelque foible qu'il soit, qui ne m'affecte & qui ne me possede pleinement ?

Ce ne sera plus à ma conscience que j'appellerai d'une opinion si singuliere, ce sera à celle de ses partisans mêmes ; & je leur dirois volontiers ce que Nicomede dit au Roi Prusias, son pere.

Vous ne le croyez pas, Seigneur ?

Si ce que vous dites étoit véritable, vous passeriez votre vie dans deux états différens. Dans l'un, il vous seroit impossible de douter, & dans l'autre de décider.

Si une seule idée se présentoit à votre esprit, ou si des deux idées qui s'offriroient à vous dans le même instant, l'une faisoit une impression plus vive que l'autre, votre détermination seroit nécessaire, & le doute vous deviendroit impossible.

Si les impressions, que deux idées contraires feroient sur vous, étoient dans un équilibre parfait, ce seroit alors le doute qui seroit nécessaire pour vous, & la décision qui deviendroit impossible.

Vous seriez donc le jouet de la décision & du doute, sans

ſans qu'en aucun cas vous puiſſiez jamais dire que c'eſt vous qui doutez, ou que c'eſt vous qui décidez. Vous ſeriez un être purement paſſif dans l'un & dans l'autre état, ſans agir en aucune maniere. Vous ſeriez comme une argile molle & docile, qui ne peut s'empêcher de recevoir toutes les formes qu'il plaît au Potier de lui donner, & l'on pourroit vous dire ſans métaphore.

Udum & molle lutum es, jam jam properandus & acri fingendus ſine fine rotâ.

Mais n'éprouvez-vous pas vous-même continuellement le contraire ? Ne ſentez-vous pas tous les jours que vous réſiſtez à une idée qui ſe préſente ſeule à votre eſprit ? Vous n'avez pas même beſoin pour cela du ſecours d'une autre idée que vous puiſſiez oppoſer à la premiere. Il vous ſuffit de ſentir que celle qui agit ſur vous n'eſt pas entiérement évidente.

Si deux idées vous frappent en même-temps, mais avec des forces inégales, la plus forte impreſſion l'emporte-t-elle toujours ſur la plus foible, & ne ſuſpendez-vous pas encore votre conſentement, lorſque la plus forte même ne porte pas le caractere d'une parfaite évidence ? Votre réſiſtance n'eſt ni oiſive, ni ſtérile. Vous réveillez, vous excitez en vous d'autres idées qui ſont comme des troupes auxiliaires que vous oppoſez à l'impreſſion. La plus foible, ſoutenue & fortifiée par ce ſecours, ſurmonte à la fin celle qui agiſſoit d'abord plus fortement ſur votre eſprit.

Enfin, ſi le combat eſt également balancé entre deux idées qui tiennent votre ame comme ſuſpendue entr'elles, vous ſentez-vous fixé & affermi pour toujours dans un doute immuable, ſans deſir, ſans eſpérance de le voir finir ? Comment pourroit-il ceſſer en effet, ſi votre opinion étoit véritable ? Rien ne s'y oppoſe dans votre eſprit, & le combat même de vos idées ne peut ſervir qu'à l'affermir. Comment finiroit-il donc encore une fois ? Seroit-ce par vous ? Mais vous êtes incapable de toute réſiſtance. Seroit-ce par l'une ou par l'autre de vos idées ? Mais elles ſont dans un équi-

libre parfait. Vous demeureriez donc néceſſairement dans un doute éternel, entre deux impreſſions qui ſeroient toutes deux aſſez fortes pour troubler & pour agiter votre eſprit, ſans que ni l'une ni l'autre le fût aſſez pour le calmer & pour le fixer.

Mais ne ſentez-vous pas au contraire, qu'il n'eſt rien que vous ne faſſiez pour ſortir de cet état de perplexité, & pour vous délivrer d'un doute importun plus pénible pour vous que l'ignorance même? Votre attention s'irrite par la difficulté. Vous frappez à toutes les portes pour en faire ſortir la lumiere; vous ouvrez, ſi l'on peut parler ainſi, toutes les avenues de votre ame pour la recevoir, & vous faites ſi bien par tous vos efforts, que l'une des deux impreſſions s'affoiblit, que l'autre ſe fortifie, & que vous parvenez enfin à une déciſion certaine, ou du moins à un doute éclairé, qui vous procure une eſpéce de repos, en vous faiſant renoncer avec connoiſſance, à la ſolution d'un problême qui vous paroît évidemment inſoluble. Vous n'étiez donc point dans un état purement paſſif: vous agiſſiez & vous ſentiez votre action: le doute ou la raiſon du doute, bien loin de vous ſubjuguer, ne ſervoit qu'à exciter l'activité de votre eſprit pour en ſecouer le joug; & s'il vous déterminoit à quelque choſe, c'étoit à le juger lui-même, & non pas à vous y livrer aveuglément.

Qui eſt-ce donc qui produit en vous cette réſiſtance que vous employez également, & contre les impreſſions qui vous portent à la déciſion, & contre celles qui vous portent au doute, juſqu'à ce que le grand jour de l'évidence vienne éclaircir & fixer votre raiſon, ou du moins que vous conceviez clairement, que la réſolution du doute qui vous agite eſt impoſſible?

Les efforts que vous faites partent néceſſairement, ou des idées qui combattent dans votre ame, ou du pouvoir que vous avez ſur vous, ou de l'action de Dieu même.

Attribuer ces efforts à la premiere de ces trois cauſes & dire, que c'eſt chacune de vos idées qui va chercher le ſe-

cours dont elle a besoin pour balancer ou pour remporter la victoire, ce seroit une absurdiré si manifeste qu'il n'est pas à craindre qu'aucun Philosophe veuille l'avancer. L'usage des prosopopées n'appartient qu'aux Poëtes ou aux Orateurs. Il leur est permis de personnifier toutes nos idées, tous les mouvemens de notre ame, & de leur prêter nos pensées, nos sentimens, nos actions. Mais un Philosophe méprise toutes ces fictions, qui ne sont utiles que pour parler à l'imagination ; & il rougiroit de représenter nos idées occupées à lever des troupes, pour ainsi dire, & à rassembler tout l'Occident comme Auguste, & tout l'Orient, comme Marc-Antoine, pour se disputer l'empire du monde.

Vous ne direz pas non plus que c'est moi qui résiste à des ennemis que vous regardez comme invincibles.

Il ne vous reste donc plus que de dire, que c'est Dieu même qui produit en nous, mais sans nous, toutes les impressions qui nous frappent, le doute, la résistance, l'examen, la comparaison des idées différentes ou contraires, enfin, la décision, ou la détermination qui suit tous ces mouvemens de notre ame. Ce que nous croyons faire par nos propres forces, c'est Dieu qui le fait en nous ; & comme son opération est toujours invincible, dire que nous sommes affectés invinciblement à l'occasion de ces objets, c'est dire précisément la même chose. L'homme n'a pas plus de pouvoir dans une supposition que dans l'autre, son doute, ses efforts, ses recherches, son acquiescement, tout est également nécessaire en lui, parce que tout ce qui s'y passe est l'effet d'une cause toute puissante, à laquelle rien ne peut résister.

Voilà donc le dernier retranchement de ceux que j'attaque ici sans les connoître, & que je ne puis regarder que comme des fantômes que je me plais à combattre pour mieux éclaircir mes idées. Je ne sçaurois, en effet, me persuader qu'il y ait aucun homme sur la terre, qui veuille soutenir sérieusement, que toute impression, quelque légere qu'elle soit, le domine & le posséde entiérement ; mais si néanmoins il y avoit des esprits prévenus en faveur de cette opinion qui

vouluſſent l'établir comme je viens de le dire, ſur l'idée de la toute puiſſance de Dieu, il me ſemble qu'il ne me ſeroit pas difficile de leur répondre.

Je reconnois avec vous, & je le fais non ſeulement ſans peine, mais avec joie, que c'eſt Dieu qui produit en moi, comme cauſe phyſique, toutes les modifications de mon ame, & tous les divers degrés de lumiere ou de ſentiment, par leſquels je paſſe pour parvenir à la connoiſſance du vrai immuable, ou à la poſſeſſion du ſouverain bien : cauſe générale & perpétuelle, qui mérite ſeule véritablement ce nom, parce que c'eſt la ſeule cauſe qui le ſoit par elle-mêmc. C'eſt elle qui fait tout dans l'ordre des intelligences, comme dans celui des êtres corporels. C'eſt Dieu, ſans difficulté, qui forme phyſiquement en moi le doute comme la déciſion. Si je ſuſpens mon conſentement, c'eſt Dieu qui le ſuſpend ; ſi je le donne, c'eſt lui qui l'opere en moi. Il produit mon examen, il produit mes recherches, il produit mon attention même, qui comprend l'un & l'autre : & comme c'eſt lui qui en eſt l'auteur, c'eſt auſſi lui qui la récompenſe, en faiſant naître en moi le ſentiment de l'évidence Je pourrois expliquer tout cela d'une autre maniere ; mais j'admets très-volontiers ce principe, il n'eſt queſtion que de l'expliquer.

Pour eſſayer de le faire, je remarque avant toutes choſes, qu'il faut néceſſairement que je concilie cette action toute puiſſante d'un Dieu qui fait tout, avec le ſentiment qu'il me donne lui-même du pouvoir que j'ai de réſiſter aux impreſſions qui me frappent. Je dis, qu'il me le donne lui-même ; car quel autre que Dieu auroit pu m'inſpirer ce ſentiment, qui m'eſt commun avec tous les hommes, & qui m'aſſure comme eux, qu'il y a un nombre infini d'impreſſions auxquelles je puis réſiſter, & auxquelles je réſiſte en effet tous les jours? Je ne ſçaurois douter au moins que je n'aie ce ſentiment : puiſque tout vient de Dieu, c'eſt Dieu certainement qui me le donne ; & ſi toute impreſſion eſt invincible pour moi, parce que c'eſt Dieu même qui la produit ; celle que ce ſentiment fait ſur moi, eſt auſſi invincible que toutes les autres.

Je ſuis donc invinciblement & néceſſairement affecté, dominé, poſſédé, par le ſentiment que j'ai de mon pouvoir ſur la plus grande partie des impreſſions que je reçois. Je demande donc après cela, que les ennemis de ce pouvoir répondent à deux queſtions que j'ai à leur faire.

Dieu peut-il être contraire à lui-même ? C'eſt la premiere. Ils me répondront, ſans doute, que cela ne ſe peut dire ſans blaſphêmer. Mais cependant, leur dirai-je, il le ſeroit véritablement, ſi votre propoſition étoit certaine. D'un côté, il m'affecteroit invinciblement du ſentiment intérieur de ma liberté ; & de l'autre, il me traiteroit en eſclave, faiſant tout en moi & ſans moi, pendant que ce ſeroit lui-même qui me feroit croire que je ſuis libre, & qui me le feroit croire néceſſairement, ſans qu'il fût en mon pouvoir de penſer le contraire.

Cette opinion néceſſaire que j'ai de ma liberté eſt-elle fauſſe ou véritable ? C'eſt ma ſeconde queſtion.

Si vous dites qu'elle eſt fauſſe, ſouvenez-vous que, ſelon vos principes, elle ne peut venir que de Dieu ; & que, ſelon les mêmes principes, elle en vient tellement, qu'il m'eſt impoſſible de ne la pas recevoir. Donc ou vous ceſſerez de raiſonner conſéquemment, ou vous direz malgré vous, que c'eſt Dieu qui la forme en moi invinciblement. Ainſi, ce n'eſt plus moi qui me trompe, quand je crois être libre ; c'eſt Dieu, ſi j'oſe prononcer une parole impie, c'eſt Dieu qui me trompe lui-même.

Ou ſi la crainte d'une conſéquence ſi blaſphématoire vous empêche de dire, que je me trompe dans ce ſentiment. Si vous êtes forcé, par vos principes mêmes, d'avouer qu'il eſt véritable, il n'y a plus de diſpute entre nous ; & nous nous trouvons vous & moi dans la même ſituation, c'eſt-à-dire, entre ces deux vérités certaines, l'une que j'ai raiſon de ne pas me croire dominé invinciblement par toutes les impreſſions qui me frappent, l'autre, que cependant c'eſt Dieu qui fait tout ce qui ſe paſſe en moi. Je ne ſçaurois nier, quelqu'effort que je faſſe, ni l'une ni l'autre de ces vérités,

Elles ſont du nombre de celles qui, comme je le dirai bientôt, me dominent véritablement, parce que je crois l'une par une évidence de ſentiment, & l'autre par une évidence de perception. Ainſi, comme elles ont quelque choſe de contraire en apparence, le ſeul parti qui me reſte à prendre eſt de tâcher de les concilier.

De cette premiere réflexion je paſſe à une ſeconde, qui ne me paroît pas moins importante. C'eſt que cette conciliation qui eſt la ſeule choſe que je puiſſe tenter, n'eſt pas cependant un travail abſolument néceſſaire pour moi. Quand il ſeroit vrai que je ne pourrois y réuſſir, tout ce qui en réſulteroit, c'eſt que n'ai pas aſſez de lumieres pour accorder l'idée du pouvoir que j'ai ſur moi, avec celle de la toute puiſſance de Dieu. Mais je n'abandonnerai point deux vérités également certaines, parce que j'ignore la maniere de les concilier. Quel autre parti pourrois-je prendre? Abandonnerai-je l'une des deux? Mais laquelle, & pourquoi l'une plutôt que l'autre, puiſque toutes les deux ſont également évidentes pour moi? Ce n'eſt pas ainſi que j'en uſe en toute autre matiere. Je ſçais parfaitement ce que c'eſt qu'un cercle; je ſçais auſſi parfaitement ce que c'eſt qu'un quarré; mais je ne puis trouver un cercle qui ſoit exactement égal à un quarré, ou un quarré qui ſoit exactement égal à un cercle. Si je pouvois le faire, j'aurois trouvé la quadrature du cercle, qui a échappé juſqu'à préſent à tous les efforts de l'eſprit humain. Mais je n'abandonne ni l'idée du quarré, ni celle du cercle, par cette ſeule raiſon qu'il ne m'eſt pas poſſible d'accorder l'une avec l'autre. Je dois donc prendre le même parti ſur l'idée du pouvoir que j'ai par rapport aux impreſſions qui me frappent, & ſur celle de la toute puiſſance de Dieu. J'eſſayerai de les concilier l'une avec l'autre, s'il eſt poſſible. Mais, ſi la foibleſſe de mon eſprit ne me permet pas d'y réuſſir, je demeurerai toujours ferme & tranquille dans la poſſeſſion de ces deux idées, & j'attendrai qu'il plaiſe à Dieu de m'en découvrir la conciliation.

Après avoir fait ces deux réflexions, qui ſuffiſent pour me

mettre l'esprit en repos, si elles ne suffisent pas pour l'éclairer entiérement, j'examine attentivement s'il m'est, en effet, absolument impossible de trouver le lien de ces deux vérités, *je puis faire & je fais quelque chose ; Dieu seul peut faire & fait tout :* je sens l'une, je connois l'autre ; voyons comment je puis concilier ma connoissance avec mon sentiment.

Qu'est-ce que je veux dire quand je prononce ces paroles : *je puis faire & je fais quelque chose?* Le seul sens que j'y puisse attacher est, que je peux vouloir & connoître, & qu'en effet je veux & connois. Mais est-ce là un véritable pouvoir pareil à celui dont j'ai l'idée quand je parle de la toute puissance de Dieu? Non. Ce n'est à proprement parler que la nature même de mon être. Dieu l'a créé pour connoître & pour vouloir ; autrement il ne seroit ni connoissant ni voulant. Le véritable pouvoir, celui dont j'ai l'idée quand je dis que Dieu est tout-puissant, consiste en deux choses.

1°. En ce qu'il est sa cause à lui-même, & qu'il n'a besoin ni d'une autre cause, ni d'aucun secours pour agir.

2°. En ce qu'il est souverainement & universellement efficace, n'ayant point d'autre mesure de son activité qu'une volonté infinie, c'est-à-dire, une volonté qui n'a point de bornes ; en sorte qu'on ne sçauroit mieux le définir qu'en disant, qu'il consiste dans l'efficacité absolue de la volonté.

Mais ces deux caracteres ne conviennent nullement à un être borné & limité comme le mien.

Je ne suis point la cause de ma volonté, ce n'est point moi qui l'ai produite : j'ai besoin, pour agir, du secours d'une autre cause ; & je ne fais rien sans moyens & sans des instrumens dont l'effet dépend d'une cause supérieure.

Je n'ai pas non plus une volonté efficace. Mes desirs sont stériles & impuissans par eux-mêmes, jusqu'à ce que la même cause les rende féconds & agissans, en faisant pour eux ce qu'ils ne peuvent faire par la foiblesse de leur nature.

Je n'ai donc point de véritable pouvoir, puisque ce nom ne signifie autre chose que l'indépendance & l'efficacité de la volonté. Mais ce que j'appelle pouvoir en moi, est

plutôt une ſimple faculté, une propriété de mon ame, ou pour mieux dire, ſon eſſence même, qui eſt créée pour vouloir, & par conſéquent pour vouloir dans tous les degrés poſſibles.

Il n'en eſt pas de même quand je dis; *Dieu ſeul peut faire & fait tout.* J'attache à ces paroles l'idée d'un véritable pouvoir : j'attribue à cette idée tous les caracteres qui manquent à un être auſſi imparfait que le mien. La volonté de Dieu exiſte & agit ſans cauſe, ſans inſtrumens, ſans moyens : l'efficacité en eſt inſéparable; il fait tout ce qu'il veut; il lui ſuffit pour le faire, de le vouloir; rien ne réſiſte à ſes ordres, & ce qui n'eſt pas lui obéit comme ce qui eſt.

Mais il commande, ou il veut en deux manieres.

Tantôt ſa volonté agit immédiatement par une opération ſimple, ſans qu'aucune autre opération précédente ſoit la cauſe ou l'occaſion de l'effet qu'il veut produire. C'eſt ainſi qu'il a produit tous les êtres par un ſeul acte de volonté. C'eſt ainſi qu'il agit encore dans les miracles, où s'élevant au-deſſus des Loix ordinaires, par leſquelles il conduit les corps ou les eſprits, il les change de la même maniere qu'il les a créés : *Dixit & facta ſunt.*

Plus ſouvent ſa volonté agit médiatement par rapport à certains effets, qui ſont tellement ordonnés entr'eux, que les uns paroiſſent naître des autres. C'eſt Dieu, à la vérité, qui les produit tous également, mais il les produit ſucceſſivement par un ordre d'opération, dont le progrès lent & inſenſible cache à des yeux peu attentifs, tels que ceux de la plupart des hommes, le myſtere de la toute puiſſance de Dieu, ſous le voile de ce qu'ils appellent la ſuite & l'enchaînement des cauſes ſecondes. Ils ſe trompent s'ils regardent ces cauſes comme des cauſes véritables; mais ils ne ſe trompent pas quand ils croyent qu'il y au moins une ſuite & un enchaînement d'effets, qui doivent ſe ſuccéder l'un à l'autre, pour produire un effet principal auquel ils ſe rapportent tous dans l'ordre que Dieu leur a preſcrit. . . . . C'eſt ce que nous obſervons dans la production des grains & des plantes qui

ſervent à la nourriture ou à la conſervation des hommes & des animaux. C'eſt ce que nous appellons l'ordre ou le cours ordinaire de la nature ; & il y en a un pour les eſprits comme pour les corps. Dieu les conduit à la connoiſſance de la vérité, ou à l'amour de certains objets par une ſuite plus ou moins longue d'opérations intermédiaires. Il pourroit, s'il le vouloit, abréger ce circuit, & produire immédiatement en nous l'adhéſion de notre eſprit, ou le conſentement de notre volonté ; c'eſt ce que l'on appelle la conduite extraordinaire de Dieu ſur les ames. Mais dans le cours ordinaire, il a établi un ordre de moyens pour déterminer notre eſprit & notre volonté, comme il en a établi un pour nourrir notre corps & pour le conſerver.

Je reprends donc ce que j'ai dit avant de développer toutes ces idées. C'eſt Dieu, ſans difficulté, qui forme en moi le doute, l'examen, la déciſion. Mais dans le cours ordinaire il ne produit pas en moi ces diſpoſitions ou ces modifications différentes, indépendamment de moi, ou pour mieux dire, indépendamment des opérations qui ſont renfermées dans la faculté de connoître ou dans celle de vouloir, dont mon ame eſt compoſée. Je m'explique.

Dieu a mis dans mon ame une ſoif inſatiable de la vérité, un deſir immenſe du ſouverain bien, ſoit que l'une appartienne à l'entendement, & l'autre à la volonté, ſoit qu'on les attribue tous deux à la volonté ſeule. Ces deux ſentimens me ſont ſi naturels, qu'on peut dire, non ſeulement qu'ils ſont dans mon être, mais qu'ils ſont mon être même. Il n'eſt formé, pour ainſi dire, que de beſoins & de deſirs. Tout lui manque, parce qu'il eſt fini ; mais comme ce qui lui manque eſt infini, ſes deſirs doivent auſſi être infinis par rapport à leur objet. Je ſens tout cela au-dedans de moi, & je ſens en même-temps que la capacité de connoître & celle de ſentir ſont les moyens que Dieu me donne pour remplir le vuide de mon eſprit & celui de mon cœur ; je me contente d'obſerver ici ce qui ſe paſſe dans le premier. Je trouve toujours quelque choſe de plus facile à expliquer dans mes pen-

ſées que dans mes ſentimens, & d'ailleurs rien ne ſera plus aiſé, que d'appliquer à l'un ce que je dirai de l'autre.

Cette ardeur que j'ai pour connoître la vérité, c'eſt Dieu, ſans doute, comme je l'ai déja dit, qui l'a allumé en moi, lorſqu'il lui a plu de me créer. Mais tout deſir eſt actif dans l'ordre qu'il a établi pour les ſubſtances ſpirituelles, comme tout mouvement l'eſt ſuivant les Loix des êtres corporels. Il renferme toujours une eſpéce d'action, ou, ſi je puis parler ainſi, l'équivalent d'une action. Car, quoique l'eſprit ne puiſſe rien produire par lui-même, en conſéquence de ſes deſirs, comme le corps, par lui-même, ne peut rien produire non plus en conſéquence de ſon mouvement, il eſt vrai de dire néanmoins, dans l'un & dans l'autre cas, que Dieu s'eſt impoſé la loi de faire pour l'homme, ce que l'homme feroit s'il avoit la puiſſance d'agir comme il en a la volonté.

Ainſi, en conſéquence du deſir naturel que j'ai de connoître la vérité, Dieu me préſente pluſieurs idées, ſoit en vertu de ce ſeul deſir, ſoit à l'occaſion des divers objets qui me frappent.

C'eſt Dieu qui cauſe phyſiquement l'impreſſion que ces idées font ſur moi, & en ce ſens j'ai eu raiſon de dire, que je ne fais rien, & que Dieu fait tout. Mais il le fait ſouvent en conſéquence de mon deſir; or, c'eſt moi certainement qui deſire; & deſirer, c'eſt agir autant qu'il eſt en moi, c'eſt être au moins l'occaſion de l'action de Dieu, & une occaſion qui eſt ſuivie du même effet que ſi j'agiſſois, ou, ce qui eſt la même choſe, que ſi je voulois efficacement. Donc il y a un ſens dans lequel il eſt vrai de dire, *que je puis faire, & que je fais quelque choſe*, parce que mon deſir devient efficace, non par lui-même, mais par une volonté de Dieu qu'il a liée & attachée, pour ainſi dire, à mon deſir; d'où je conclus encore, que j'ai dit avec raiſon, que ſi mon deſir n'étoit pas une véritable action, il étoit au moins l'équivalent d'une action.

Continuons d'appliquer la même penſée aux autres opérations de mon eſprit.

Ces idées que Dieu offre à mes regards & à ma curiosité naturelle, ou cette soif que je sens de la vérité excitent mon attention, que Dieu produit physiquement de même que tout le reste. Mais comme il la produit dépendamment de mon desir, & à proportion du degré où ce desir est porté, c'est toujours la même chose pour moi que si j'étois moi seul la cause de mon attention. Comparons les regards de mon esprit avec ceux de mon corps. J'ouvre les yeux & je les fixe sur un objet. C'est moi qui veut les ouvrir & les fixer. C'est Dieu qui les ouvre & qui les fixe; mais ils s'ouvrent & demeurent fixes dépendamment de ma volonté. Ainsi l'effet est le même que si c'étoit moi qui eusse réellement le pouvoir physique de les ouvrir & de les fixer.

Allons plus loin: les idées qui sont l'objet de mon attention peuvent être ou obscures, confuses & défectueuses, ou claires, distinctes & parfaites, ou tenir le milieu entre les deux, & avoir ce degré de lumiere, qui forme ce qu'on appelle la vraisemblance, assez proche de la vérité pour être confondue avec elle par des yeux foibles ou peu attentifs; assez distante de l'évidence pour en être distinguée par des regards pénétrans & capables d'une plus grande application. Qu'arrive-t-il dans ces différentes dispositions?

Si l'idée est obscure pour moi, si je ne l'apperçois ni distinctement, ni parfaitement: je n'y acquiesce pas; je n'y donne point mon consentement; je le suspens & je tombe dans ce qu'on appelle le doute, qui, comme je l'ai dit ailleurs, ne vient que de la privation ou de l'absence d'une idée claire & lumineuse.

Mais dans tout cela il n'y a point d'action de ma part, ni même du côté de Dieu, ce n'est qu'une négation d'action. Mes idées n'agissent pas assez fortement sur moi pour entraîner mon consentement; je ne veux pas consentir, & je ne consens pas. S'il y a en cela une ombre de pouvoir, il ne consiste que dans la nature même de mon être, qui est formé de telle maniere que je ne céde qu'aux idées qui me paroissent évidentes. Dieu, en les conservant, conserve aussi en

moi cette eſpéce de pouvoir. Mais il le conſerve conformément à ma volonté, qui eſt de ſuſpendre mon acquieſcement juſqu'à ce que je voie plus clairement la vérité.

Ou ſi l'on veut qu'il y ait quelque choſe de poſitif dans mon doute, parce que c'eſt toujours une modification phyſique de mon ame, quoiqu'elle n'ait rien que de négatif, ſi on la conſidere par rapport à mon jugement; je dirai en ce cas, que c'eſt Dieu qui forme en moi cette modification phyſique, de la même maniere qu'il cauſe l'impreſſion que le crépuſcule, auquel j'ai déja comparé le doute, fait ſur mes yeux. Il la cauſe en me privant de la clarté du ſoleil, ou en ne me la donnant pas encore ; & il produit de même dans mon eſprit la modification phyſique du doute, en ne me préſentant pas encore la lumiere de l'évidence. Mais il la forme ſelon la volonté que j'ai moi-même de douter. C'eſt ainſi, pour me ſervir encore d'une image ſenſible, que ſi je veux m'arrêter dans le temps que je me promene, Dieu produit le repos de mon corps; mais il le produit en conſéquence de la volonté que j'ai de me repoſer.

Que ſi je m'arrêtois, non pour reſpirer un moment, mais parce que je ſuis incertain ſur le chemin que je dois prendre & pour m'en informer, alors mon repos ne ſeroit plus un repos oiſif & ſans action. J'interrogerois les paſſans, ou ceux qui travaillent dans la campagne, ou ſi je ſçavois la poſition du lieu où je dois aller, ſi je découvrois de loin un clocher, dont je connuſſe la ſituation par rapport à ce lieu, je tâcherois de m'orienter de telle maniere, que je ne priſſe pas à gauche quand il faut aller à droite, ou à droite quand il faut aller à gauche. Dieu produiroit, ſans doute, tout ce qu'il y auroit de phyſique dans les précautions que je prendrois pour m'aſſurer du véritable chemin; mais il les produiroit dépendamment ou à l'occaſion de ma volonté. Je puis appliquer cette image aux efforts que je fais pour ſortir du doute où me jette l'obſcurité, la confuſion ou l'imperfection de mes idées; excepté que c'eſt ici Dieu même que j'interroge, ſi je l'oſe dire, & Dieu même qui me répond, ſur la route que je dois choiſir.

En conséquence de mon doute & de mon attention, il me présente les différentes faces de l'idée que je veux éclaircir, il m'offre même de nouvelles perceptions ; il fait, en un mot, par son opération tout ce que je ferois moi-même, si j'avois le pouvoir qui me manque ; & cette opération suit de si près ma volonté, que je crois faire, en effet, tout ce qu'il fait dans moi en se conformant à mes desirs.

Mais les idées qui me frappent peuvent n'être, comme je l'ai déja dit, ni absolument obscures, ni entiérement lumineuses. Entre les deux est le vaste pays de la vraisemblance, dont les degrés différens dépendent des différens degrés de mon attention.

Si je n'ai qu'une attention médiocre, je suis sujet à prendre la vraisemblance pour la vérité, comme il m'arrive quelquefois de croire que le soleil est levé, quoique je ne voye encore que le crépuscule. Ainsi je décide dans le temps que je ne devrois que douter, & il peut se faire aussi que je croie réciproquement ne voir encore que le crépuscule, lorsque le soleil est déja levé ; c'est-à-dire, que faute d'attention, je prenne le vrai pour le vraisemblable, & que je doute encore où je devrois décider. Je connois toujours que c'est Dieu qui dans ces deux cas, produit également en moi la décision & le doute, lors même que je me trompe, en décidant trop promptement, ou en doutant trop long-temps. Il produit l'un & l'autre physiquement, mais toujours suivant ma volonté. Il punit par-là le défaut ou la tiédeur de mon attention ; & il ne la punit, que parce qu'il la suit pas à pas, pour ainsi dire, & qu'il proportionne ses lumieres au degré de mes desirs. Ainsi ce n'est point Dieu, pour parler correctement, qui me donne une fausse opinion ; mais il me refuse la lumiere qui me feroit connoître qu'elle est fausse, parce que je cesse de la desirer, & comme cette cessation de desir est une nouvelle modification de mon ame, c'est Dieu qui la produit comme cause physique, parce qu'elle est bonne physiquement étant conforme aux loix de la nature, quoiqu'il en résulte un mal moral par rapport à moi, mais un mal juste de la

part de Dieu, comme toutes les peines qui sont imposées aux coupables, à un mal proportionné à ma faute, puisque je suis puni d'un défaut de desir ou d'attention, par un défaut de lumiere ou de connoissance.

Je tirerai bien-tôt une conséquence importante de cette réflexion.

Enfin, si mes idées sont claires, distinctes, parfaites, Dieu récompense l'attention ou le desir ardent & persévérant par lequel je suis parvenu à les avoir telles. C'est lui qui me les découvre; c'est lui qui produit l'acquiescement que j'y donne, mais toujours en conséquence de mon attention ou de mon desir. Je sors de l'état du doute, parce que je veux en sortir & j'entre dans l'état de certitude, parce que je veux y entrer. Je ne puis plus douter, il est vrai, quand je suis parvenu à cet heureux état; mais j'aurois pu n'y pas parvenir, si j'avois eu moins de desir ou moins d'attention. Et pourquoi ne puis-je plus douter? C'est parce que je ne desire plus. Dieu s'est imposé la loi de suivre mes desirs dans les opérations qu'il fait en moi. Tant que je desire, il produit dans mon ame le doute ou la suspension de mon consentement. Dès que je ne desire plus, il cesse aussi de produire ces modifications. Celle du repos succede à celle du mouvement. Mais je suis toujours la cause ou l'occasion de l'une ou de de l'autre, de celle du mouvement tant que je desire, de celle du repos lorsque je cesse de desirer.

Ainsi, en parcourant tous les degrés par lesquels je passe pour arriver à la connoissance claire & certaine de la vérité; je trouve que tout ce qui est de moi, & qui m'appartient véritablement, est le desir, ou la capacité de desirer dans tel degré qu'il me plaît, avec le secours de l'opération de Dieu, qui augmente mes desirs selon mes desirs mêmes, qui à leur occasion me présente des nouveaux objets, par lesquels ils s'enflamment de plus en plus, jusqu'à ce qu'ils soient parvenus à jouir de la vérité.

Il est donc vrai que je fais quelque chose & que Dieu fait tout.

Dieu, comme cauſe unique & ſouverainement efficace, produit tous les mouvemens de mon corps ou de mon ame qui ſont néceſſaires pour l'accompliſſement de ma volonté.

Moi qui ne ſuis, à proprement parler, qu'un deſir éternel, je deſire ſeulement, & mes deſirs ſont exaucés par une action ſi rapide, qu'elle ſe confond preſque avec mes deſirs mêmes. Et l'opération divine faiſant pour moi & en moi tout ce que j'y ferois ſi j'en avois le pouvoir, je ſuis dans le même état que ſi je l'avois en effet; parce que Dieu ſupplée au défaut de mon pouvoir. Ce que je veux il l'exécute, ne dédaignant pas d'obéir en quelque maniere à la voix de l'homme, *obediente Deo voci hominis*, ſuivant l'expreſſion de l'Ecriture ſainte.

C'eſt ſur ce fondement que dans le langage ordinaire je dis, que je marche, que je remue les pieds, que je cours, quoique dans la vérité, ce ſoit Dieu qui faſſe tout cela en moi. Il en eſt de même de toutes mes opérations ſpirituelles, qui ſont comme les démarches de mon ame. La bonté du Créateur n'eſt pas moins docile à ma volonté, à l'égard des objets purement intelligibles, qu'elle l'eſt à l'égard des objets ſenſibles; & Dieu ne fait pas moins pour mon eſprit, lorſque mon eſprit voyage dans le monde ſpirituel, qu'il ne fait pour mon corps, lorſque mon corps ſe promene ſuivant ma volonté dans le monde matériel. Je puis donc dire auſſi que c'eſt moi qui doute, que c'eſt moi qui me rend attentif; que c'eſt moi qui examine, qui cherche, qui découvre & qui acquieſce à la vérité découverte; parce qu'au moyen de l'opération de Dieu, toujours prêt à accomplir mes deſirs, je ſuis dans le même état que ſi je le faiſois véritablement. Ainſi, avec quelque circonſpection & quelque frayeur même que l'on doive parler, lorſqu'il s'agit de la toute puiſſance de Dieu, je ne trouve point que l'on puiſſe en conclure que toute impreſſion me domine & m'affecte invinciblement, parce que c'eſt Dieu qui la produit en moi. Il faudroit, pour en pouvoir tirer cette conſéquence, que non ſeulement il la produisît en moi, mais qu'il la produisît indépendamment de moi, ſans ſuivre à cet égard la loi, ou plutôt l'occaſion de

mes desirs. Mais comme je suis convaincu du contraire par mon sentiment intérieur & par l'expérience continuelle que j'en fais, je croirai toujours que lorsque Dieu suit l'ordre commun qu'il a établi à l'égard des créatures intelligentes, il n'use point de sa toute puissance absolue & invincible dans toutes les impressions qu'il fait sur moi ; qu'il les proportionne à la vivacité & à la persévérance de mes desirs & de mon attention ; & qu'en un mot, comme il y a une mesure de force destinée à l'usage de mon corps, que Dieu lui distribue suivant la nature & le degré de ma volonté, il y a aussi une mesure de force accordée à mon ame, que Dieu lui applique en conséquence & à proportion de ses desirs.

Il me suffit, pour tirer toutes ces conséquences, de connoître que ma nature est de désirer & que ses desirs peuvent croître à l'infini par l'opération de Dieu, qui, comme je l'ai dit, augmente mes desirs en conséquence de mes desirs mêmes. Mais il m'est encore moins possible de douter de cette vérité, que de croire qu'il est nuit lorsque mes yeux sont frappés des rayons du soleil. Donc je n'ai besoin que de sentir seulement que je desire plus que je ne posséde actuellement, & que mes desirs sont souvent suivis de leur effet, pour être convaincu que toutes les impressions dont je suis frappé, ne regnent point absolument sur moi.

Le progrès de mes pensées me fait découvrir encore un autre défaut dans l'argument que l'on tire de la toute puissance de Dieu. C'est que cet argument n'est nullement décisif, si l'on ne prouve en même-temps ce qu'il est impossible de prouver, je veux dire que Dieu n'a pas voulu qu'aucune impression pût être vaincue par moi.

Il a pu vouloir également les rendre plus fortes ou plus foibles que mon desir. Je ne vois rien qui répugne dans ces deux suppositions, ce n'est que par-là seulement que je puis juger de la possibilité, ou de l'impossibilité d'une hypothèse. Dieu est sans doute la cause de la dureté du marbre & de celle du diamant. Il a voulu cependant que l'une & l'autre puissent

puſſent être vaincues. Dieu, pour me ſervir encore d'une comparaiſon plus juſte, eſt l'unique auteur du mouvement & du repos : il n'y a cependant aucun mouvement qu'il ne puiſſe arrêter ; il n'y a aucun repos qu'il ne puiſſe faire ceſſer. Si l'on ſuppoſe qu'il a créé d'abord la matiere dans un état de repos, il n'a pas voulu que ce repos fût invincible, puiſqu'il l'a vaincu en mettant la matiere en mouvement. Il eſt donc très-poſſible que Dieu faſſe des impreſſions ſur moi qui puiſſent être vaincues par lui-même, ſuivant la meſure de mes deſirs. C'eſt Dieu qui donne également le mouvement & la détermination à deux corps qui ſe heurtent en ligne directe ; & c'eſt Dieu auſſi qui fait que la détermination de l'un eſt vaincue par celle de l'autre, ſi le dernier a plus de mouvement que le premier par rapport à ſa maſſe. La queſtion qu'on agite ne tombe donc point ſur la puiſſance de Dieu : elle roule uniquement ſur ſa volonté. Il a pu vouloir également, ou que toute impreſſion fût invincible pour moi, ou qu'il y en eût que je puſſe vaincre. Il ne reſte qu'à ſçavoir ce qu'il a voulu, & je le découvre en deux manieres.

1°. Par les réflexions que je fais ſur ce qui ſe paſſe en moi.

2°. Par la révélation que Dieu a bien voulu nous faire lui-même de ſa volonté.

Je ne prétends point me ſervir ici de tout ce que je viens de dire ſur la conciliation de la toute puiſſance de Dieu, avec le pouvoir que je ſens en moi de réſiſter aux impreſſions qui me frappent. Je conſens même qu'on l'oublie, ſi on le juge à propos. Je veux m'attacher ſimplement aux faits que perſonne ne conteſte, & ne peut conteſter ſans faire attention à la maniere de les expliquer.

Qu'on examine, tant que l'on voudra, les différentes modifications de mon ame : qu'on diſpute pour ſçavoir, ſi j'y ai quelque part, ou ſi je n'y en ai aucune. Il eſt au moins certain que je reçois ces différentes modifications. Il eſt certain que j'apperçois des idées, que je doute, que je ſuis attentif, que j'examine, que je délibere, que je décide. C'eſt ce que j'appelle le fait dont perſonne ne ſçauroit diſconvenir.

Or de ce fait ſeul, voyons s'il n'en réſulte pas, que toutes les impreſſions dont je ſuis frappé ne ſont pas toutes invincibles pour moi.

Pourquoi Dieu m'a-t-il créé capable de concevoir des idées ; pourquoi entre ces idées y en a-t-il qui ſe manifeſtent à moi plus clairement que les autres, s'il eſt vrai que je ne puiſſe en faire aucun uſage, & que toutes celles qui s'offrent à mon eſprit y exercent une domination abſolue, à laquelle il ne lui eſt pas poſſible de réſiſter ?

Pourquoi ces idées ſe développent-elles devant moi, à meſure que j'y ſuis attentif, ſi mon attention ne me ſert de rien pour les découvrir ? Elle n'eſt donc pour mon ame, que comme un ſonge laborieux, pendant lequel je m'agite vainement, juſqu'à ce qu'au moment de mon réveil, la lumiere du jour diſſipe les fantômes qui m'ont fatigué pendant la nuit. Si Dieu doit m'éclairer indépendamment de mon application, quand le moment de la révélation ſera venu, pourquoi ſe plairoit-il à me tourmenter par une contention pénible, qui n'entrât pour rien dans l'ordre de ſes deſſeins ſur la connoiſſance qu'il veut me donner de la vérité ? Dieu produiroit-il dans le corps d'une femme, qui eſt en travail, ces efforts douloureux qu'elle fait pour enfanter, ſi dans l'ordre naturel, ces efforts ne contribuoient en rien à ſa prompte & heureuſe délivrance ?

Ou Dieu veut que je doute, & en ce cas je dois douter toujours : ou il veut que je décide ; & ſi cela eſt, pourquoi me fait-il paſſer par le doute, ſi ce doute ne m'eſt pas plus utile que mon attention, ſi l'examen qui le ſuit, ſi le progrès, ſi la perſévérance de mes réflexions n'eſt pas le moyen auquel il a attaché pour moi la découverte de la vérité.

D'où vient qu'il y a une ſi grande différence entre les hommes dans l'ordre des connoiſſances qui dépendent du raiſonnement ? Pourquoi le même homme eſt-il ſi différent de lui-même, lorſqu'il eſt attentif ou lorſqu'il ne l'eſt pas, lorſqu'il a de la méthode dans l'eſprit, ou lorſqu'il n'en a point, ſi l'attention, ſi la méthode ne ſont deſtinées qu'à amuſer,

pour ainſi dire l'oiſiveté de notre raiſon, ſans que Dieu les ait établies comme la condition ſous laquelle il voudroit bien l'éclairer de ſa lumiere.

Nous ne ſçaurions juger de la volonté qui eſt en Dieu de faire une choſe en conſéquence, ou à l'occaſion d'une autre, que parce que nous voyons qu'il agit en effet de cette maniere. Dieu fait tout dans chaque choſe depuis le commencement juſqu'à la fin. Mais il y a des degrés dans ſon opération, dont les uns, comme je l'ai dit ailleurs, ſemblent naître des autres, & dont le dernier naît de tous ceux qui le précédent. Nous appellons les premiers des moyens, des inſtrumens, des cauſes ſecondes ou occaſionnelles, & nous regardons le dernier, comme la fin à laquelle tous les autres tendent. Dieu veut qu'une plante porte le fruit qui lui eſt propre. Si nous voyions cette plante ſe former en un moment & ſortir de la terre avec un fruit mûr, ſans avoir été ni ſemée, ni plantée, ni cultivée, nous aurions ſujet de croire que c'eſt un effet ſoudain de la toute puiſſance de Dieu qui, ſans aucune autre opération précédente, a voulu produire une plante à nos yeux de la même maniere qu'il a créé le ciel & la terre. Mais lorſque l'expérience nous montre qu'une plante ne vient point, ſi l'on ne choiſit une terre propre à la produire, ſi l'on ne prépare & ſi l'on ne façonne cette terre, ſi l'on ne lui confie le fruit dans la graine qui contient le germe de la plante, ſi l'on n'a ſoin d'arracher les herbes qui peuvent l'étouffer, enfin, ſi l'on n'eſt attentif à l'arroſer dans les temps convenables, à lui diſpenſer la fraîcheur avec meſure, pour tempérer l'ardeur du ſoleil, nous avons raiſon de penſer que Dieu a attaché la production de cette plante & la maturité de ſon fruit à une ſuite d'opérations ſucceſſives, qui ſont toutes également des effets de ſa puiſſance ; mais des effets tellement liés les uns avec les autres, que ſi celui qui doit précéder vient à manquer, celui qui doit ſuivre n'arrivera point.

J'obſerve, dans les productions de mon eſprit, un progrès, une ſuite, un ordre de moyens ſemblables à celui que je re-

marque dans la production des plantes & des fruits. J'y vois une préparation, une semence, une culture, pour ainsi dire, de la vérité, un soin nécessaire pour en arracher les préjugés, les fausses opinions, les sentimens, les équivoques qui étouffent cette semence, & pour parler sans figure, j'y vois qu'une connoissance des principes généraux, un doute judicieux, un amour ardent de la vérité, une attention vive & constante, une méthode suivie, une résistance continuelle à toute impression qui ne porte pas le caractere de l'évidence, un consentement long-temps suspendu, sont les moyens par lesquels je parviens à la découverte de la vérité, & des moyens tellement nécessaires, que si je néglige cet ordre, ou si je veux l'intervertir, mon esprit est semblable à une terre qui ne produit que des ronces & des épines, ou dont les fruits avortent & périssent avant que de parvenir à la maturité.

Douterai-je donc, après cela, que la volonté de Dieu n'ait été de me faire acheter par tous ces efforts, les connoissances qui en sont le fruit ou le prix ? Mais de cela même il suit avec évidence, que non seulement Dieu m'a rendu capable de résister à plusieurs impressions que je reçois, mais qu'il veut même que j'y résiste, & que c'est lui qui produit en moi, suivant mes desirs, une résistance si salutaire, puisque c'est à cette résistance qu'il a attaché la suite des opérations par lesquelles il veut me manifester la lumiere de la vérité.

Voilà ce que ma raison me montre sur ce point, lorsque je fais réflexion sur tout ce qui se passe dans mon esprit ; & je crois l'appercevoir si clairement, que je le regarde comme une espece de révélation naturelle que Dieu me fait de sa volonté.

Mais si je passe au second point, je veux dire à la révélation positive que Dieu a daigné m'en faire lui-même, je suis bien consolé & bien affermi dans mes pensées, lorsqu'ouvrant le livre divin qui contient cette révélation, j'y trouve à chaque page des preuves sans nombre du pouvoir

que Dieu me donne de résister à toutes les impressions qui m'éloignent de la vérité ou de mon souverain bien.

Je l'entends lui-même qui me dit, que l'homme a été mis dans la main de son propre conseil ; que l'eau & le feu, la vie & la mort, le bien & le mal sont placés devant ses yeux ; qu'il peut étendre la main vers l'un ou vers l'autre ; que ce qu'il aura choisi lui sera donné ; que s'il observe la Loi divine il sera heureux, malheureux au contraire s'il ne l'observe pas, sans qu'il puisse jamais dire, c'est Dieu qui m'a induit en erreur par des impressions auxquelles je ne pouvois résister. Paroles que la Religion m'apprend à regarder comme une blasphême.

Je pourrois long-temps m'étendre sur ce sujet, & peut-être aurai-je encore occasion d'en parler, lorsque je serai obligé de considérer les caracteres de la Loi de Dieu. Mais ce que j'en viens de dire en peu de paroles, qui sont celles de l'Ecriture sainte, me suffit pour reconnoître avec joie que ma foi est ici parfaitement d'accord avec ma raison. Je sens intérieurement que je suis libre, & Dieu lui-même me commande de croire que je le suis.

J'ai donc à me reprocher d'avoir employé trop de temps à méditer sur cette proposition insoutenable, que toutes les impressions dont je suis frappé, de quelque nature & de quelque degré qu'elles soient, affectent mon ame nécessairement & invinciblement. Mais on m'oppose si souvent ce principe, que j'ai voulu l'examiner une fois par toutes ses faces, pour me convaincre pleinement de sa fausseté, & n'être plus obligé d'y revenir.

Je conclus de ce long examen, que je dois distinguer deux sortes d'impressions : les unes dont je ne suis point dominé & que je posséde sans en être posséde. Les autres qui me dominent & qui me possédent véritablement, sans que je veuille jamais leur résister.

Il ne s'agit donc plus que de bien caractériser les unes & les autres, pour juger du véritable sens dans lequel on peut

dire, que je ſuis néceſſairement affecté par les impreſſions que je reçois.

Si je veux faire une eſpéce de dénombrement de toutes les idées qui frappent mon eſprit, je peux les réduire à quatre claſſes principales.

Les unes ſi foibles & ſi légeres que je n'en ſuis preſque point touché. De quelque maniere que je les enviſage, elles ne pénetrent point dans mon ame ; & ſi je puis parler ainſi, elles en effleurent à peine la ſuperficie.

Les autres me remuent davantage, elles percent plus avant, mais ſans être aſſez fortes pour cauſer en moi plus qu'un doute ſur leur vérité ou leur fauſſeté.

Il y en a une troiſieme eſpéce & c'eſt ſouvent la plus dangereuſe. Ce ſont celles qui ont une ſi grande apparence de vérité, que ſi je ne me tiens pas ſur mes gardes, & ſi je ne redouble point mon attention, je ſuis expoſé à les prendre pour la vérité même.

Enfin, les dernieres ſont celles qui portent le caractere lumineux de l'évidence, & qui fixant mes deſirs, fixent auſſi l'action de Dieu par laquelle il produiſoit le mouvement de mon ame vers la vérité, & font ſuccéder à cette action celle qui y produit un plein repos à l'égard de l'objet que je voulois connoître. Ainſi toutes les idées qui font quelqu'impreſſion ſur moi, ſont ou foibles ou douteuſes, ou vraiſemblables, ou évidentes, il eſt aiſé de juger par-là quelles ſont celles que je puis vaincre, & quelles ſont celles qui ſont invincibles pour moi.

Je puis réſiſter, ſans doute, & je réſiſte en effet aux impreſſions légeres & ſuperficielles, qui ſont celles de la premiere eſpéce. Elles rempliſſent ſi peu mes deſirs, qu'elles n'en ſçauroient arrêter le mouvement ; & Dieu qui ſe plaît à le ſeconder me porte toujours au-delà de ces ſortes d'impreſſions.

Je n'ai pas moins de force pour réſiſter à celles qui m'affectent aſſez pour me faire douter. Elles ne ſervent ſouvent, comme je l'ai déja dit, qu'à irriter mes deſirs, & à me faire

faire plus d'efforts pour acquérir une connoiſſance qui eſt ſeule capable de fixer l'inquiétude & l'agitation de mon eſprit.

La difficulté peut paroître d'abord plus grande à l'égard de celles dont la vraiſemblance imite quelquefois l'évidence de la vérité. On dira peut-être que je dois être toujours vaincu par les idées de cette eſpéce, & qu'il faut néceſſairement que la plus vraiſemblable l'emporte ſur celle qui l'eſt moins, comme un plus grand poids l'emporte ſur un moindre, ou comme un mouvement plus fort eſt toujours ſupérieur à un mouvement plus foible.

J'ai déja prévenu cette difficulté par avance, en faiſant voir par mon expérience & par celle de tous les hommes, qu'il m'arrive ſouvent, comme à eux, de réſiſter à l'idée même qui m'avoit paru d'abord la plus vraiſemblable ; & de faire ſi bien par mes efforts que cette idée eſt obligée de céder enfin à celle qui me frappoit bien moins dans le commencement.

Mais pour réſoudre pleinement cette difficulté, je remarque que mes idées peuvent avoir deux ſortes de ſupériorité l'une ſur l'autre.

La premiere peut être appellée relative. Elle n'a qu'une grandeur de comparaiſon, & elle ne conſiſte que dans un plus haut degré de vraiſemblance.

L'autre eſt abſolue. Il peut y en avoir d'égales, mais il n'y en a point de ſupérieure. C'eſt l'avantage dont la parfaite évidence jouit au-deſſus de toute idée qui n'a point ce caractere.

Les idées qui n'ont qu'une ſupériorité relative ou de comparaiſon, ne rempliſſent point toute la capacité de mon entendement. Je ſens bien qu'elles font plus d'impreſſion ſur moi que d'autres idées qui me paroiſſent moins vraiſemblables ; mais je vois encore au-delà de celles qui me frappent le plus fortement, je deſire quelque choſe de plus : elles ſont devant moi comme ces tours ou ces clochers que j'apperçois en voyageant, à l'extrémité de l'horiſon qui termine

une longue plaine. Je vois bien que ces objets ſont plus éloignés de moi que tous ceux que j'obſerve ; mais je ſens en même-temps qu'au-delà de ces clochers il y un a grand pays que j'ai à traverſer ſi je veux arriver au terme de mon voyage : En un mot, comme nulle grandeur finie & bornée ne me paroît être la grandeur même, la grandeur réelle & abſolue qui ne peut ſe trouver que dans l'infini, ainſi toute idée qui n'eſt lumineuſe qu'en partie, ou qui ne l'eſt pas pleinement, n'a point pour mon eſprit ce caractere de ſupériorité parfaite & abſolue qui ne peut ſe trouver que dans l'évidence entiere. Je puis donc n'y pas acquieſcer, je ſuis encore en mouvement, & ſi je ſuis fidele à étudier ce qui ſe paſſe au-dedans de moi, je continuerai d'y être, juſqu'à ce que l'évidence ſe manifeſte, & me fixe dans ce repos véritable qu'elle ſeule peut me donner.

A la vérité, ſi je ſuis indiſpenſablement obligé d'agir, ſi l'occaſion me preſſe, & ne me laiſſe pas le temps d'une plus longue diſcuſſion, je préférerai ſans doute l'opinion la plus vraiſemblable. Mais ce ſera alors mon action qui ſera déterminée & non pas mon jugement. Car dans le temps même que j'agirai, je conſerverai toujours un doute intérieur ſur la bonté du parti que j'aurai été obligé de prendre, & par conſéquent mon eſprit ne ſera point véritablement dominé.

Il n'y a que les idées entiérement claires & évidentes qui puiſſent exercer ſur lui un empire légitime, & en exiger un conſentement auſſi volontaire qu'invincible. Si c'eſt donc à ces idées ſeules qu'on veut réduire ce principe trop général, que mes facultés ſont néceſſairement affectées par leur objet, j'y ſouſcris ſans héſiter. C'eſt cette vérité même qui ſert de fondement à toutes les réflexions que j'ai faites ſur la liberté de mon eſprit. Je ſuis doucement, mais invinciblement dominé par l'évidence, mais je ne le ſuis que par l'évidence. C'eſt à quoi ſe réduit cette longue diſſertation, & ces deux propoſitions en renferment tout le fruit.

Rien n'eſt plus facile que de les appliquer à ce qui regarde ma volonté.

Ce que mes idées ſont par rapport à mon intelligence, mes ſentimens le ſont par rapport à ma volonté ; & ce qu'eſt l'évidence pour l'une, l'attrait du ſouverain bien l'eſt pour l'autre ; comme il y a des degrés infinis de lumiere au-deſſous de celle de l'évidence, il a y auſſi des degrés infinis de ſentiment au deſſous de l'attrait du ſouverain bien ; comme mon eſprit conſerve toujours le deſir d'aller plus loin, & n'eſt point pleinement dominé par ſon objet, tant qu'il n'eſt point pénétré tout entier par l'éclat de l'évidence, de même ma volonté conſerve toujours auſſi le deſir d'aller plus loin, & n'eſt point entiérement remplie par l'objet qui agit ſur elle, juſqu'à ce qu'elle ſoit pleinement raſſaſiée par la jouiſſance du ſouverain bien. Enfin, comme Dieu veut bien conformer ſon action ſur mon eſprit, & la régler ſelon la meſure, le degré & la perſévérance de mon deſir, il m'accorde un pareil ſecours par rapport à ma volonté ; & faiſant en moi & par moi ce que je ferois moi-même, ſi j'en avois un pouvoir plein & indépendant, il me met auſſi dans le même état à cet égard que ſi je produiſois ſeul tout ce qui ſe paſſe au fond de mon cœur.

Heureuſe donc la logique des intelligences céleſtes, ou pour m'élever encore plus haut, la logique de Dieu même, ſi j'oſe me ſervir de cette expreſſion. Voir, juger, raiſonner, c'eſt pour lui une ſeule & même choſe. Le premier regard, la ſimple perception lui montre pleinement & en un inſtant ce que mon eſprit n'apperçoit ſouvent qu'à demi par un lent & pénible progrès d'opérations ſucceſſives.

Heureuſe la morale du Ciel, bien différente de celle de la terre ; elle n'eſt autre choſe que le ſentiment ſimple, mais parfait & abſolu du ſouverain bien.

Mais pour moi, homme foible & groſſier, ma morale auſſi imparfaite que ma logique, ne parvient que par des longs & difficiles efforts à diſtinguer l'impreſſion du ſouverain bien, de celle des biens d'un ordre inférieur.

Mais c'eſt ſur cette imperfection même de mon être, comme l'a remarqué un grand Philoſophe, qu'eſt fondé le

pouvoir que j'ai de réſiſter aux impreſſions qui frappent mon eſprit ou mon cœur. Si Dieu avoit voulu qu'elles fuſſent toutes plus fortes que moi, il ne m'en auroit donné que des bonnes. Mais comme il a voulu que je fuſſe ſujet à en recevoir de mauvaiſes pour avoir le mérite de les vaincre, il a voulu auſſi que j'euſſe le pouvoir d'y réſiſter par le ſeul deſir de le faire; deſir qui, ſelon l'ordre que ſa ſageſſe & ſa bonté ont établi, doit être ſuivi de toutes les opérations que ſa puiſſance fait en moi, pour me mettre en état de combattre & de vaincre : deſir, par conſéquent, qui eſt l'unique ſource de toute ma logique, comme de toute ma morale.

Tant que ma logique n'eſt encore que dans le chemin de la vérité, mon entendement, qui ne voit que des lueurs ou une lumiere imparfaite, demeure maître de ſuſpendre ſon conſentement.

Tant que ma morale n'eſt auſſi que dans la voie qui conduit au ſouverain bien, ma volonté conſerve le même genre de pouvoir.

Elles ne le perdent l'une & l'autre, que lorſqu'elles ſont arrivées au terme. Juſques-là l'obſcurité ou l'imperfection de mes idées me conſervent une liberté triſte & malheureuſe, qui ne peut néanmoins être obligée de céder qu'à l'impreſſion parfaite du vrai & du bien. Ainſi, ce que ſaint Auguſtin a dit des deſirs de l'homme, qu'ils tendent à n'être plus, *eunt ut non ſint*, je puis le dire auſſi de ma liberté, elle aſpire toujours à n'être plus & à ſe perdre heureuſement dans la lumiere de la vérité, ou dans la douceur du ſouverain bien. Mais comme mes deſirs ne ſont pas moins réels, quoiqu'ils s'éteignent dans la poſſeſſion de leur objet; ainſi la liberté que j'ai de les ſuivre ou d'y réſiſter, n'eſt pas moins réelle, quoiqu'elle ceſſe auſſi-tôt que mon ame peut parvenir à ſe raſſaſier de Dieu, connu comme vérité, & goûté comme ſouverain bien.

La ſeule différence qui diſtingue en ce point mon intelligence de ma volonté, c'eſt que l'une arrive quelquefois à l'évidence dans cette vie même, à l'égard d'un certain nombre

de vérités : au lieu que ma volonté peut bien approcher toujours de plus en plus du ſouverain bien ; mais elle ne ſçauroit jamais y atteindre & s'y unir parfaitement, tant qu'elle habitera un corps mortel. Je reconnois, par mon expérience, que le ſentiment du ſouverain bonheur même a toujours pour elle je ne ſçais quoi d'obſcur & d'imparfait, qui lui laiſſe auſſi toujours la faculté de n'y pas adhérer totalement. C'eſt par cette raiſon qu'on peut dire en un ſens, que ma volonté eſt plus libre que mon entendement. Mais bien loin qu'il puiſſe ſe plaindre en cela de ſa condition, c'eſt ma volonté, au contraire, qui doit envier à mon intelligence une heureuſe ſervitude, & s'affliger d'avoir trop de liberté, parce qu'elle n'eſt pas aſſez fortement affectée par l'impreſſion du ſouverain bien.

Quel fruit recueillerai-je donc de toutes ces penſées qui ſont nées l'une de l'autre, & qui m'ont mené beaucoup plus loin que je ne voulois aller ? Il me ſemble que je peux les réduire à trois ou quatre propoſitions qui en renfermeront toute la ſubſtance.

Quand on dit que mes facultés ſont néceſſairement & invinciblement affectées par leur objet,

Ou l'on ne veut parler que de la premiere impreſſion qui ſe fait en moi, mais ſans moi, & en ce cas je reconnois ſans peine la vérité de la propoſition, & encore plus ſon inutilité ;

Ou bien on l'applique aux ſuites mêmes de cette premiere impreſſion, je veux dire au conſentement de mon eſprit, ou à l'adhéſion de ma volonté, & alors, ou l'on veut que toute ſorte d'impreſſion, ſans diſtinction, m'affectent & me dominent invinciblement ; & dans ce ſens la propoſition me paroît évidemment fauſſe, dementie par un ſentiment intérieur, que je ne ſçaurois déſavouer, contraire à la raiſon & condamnée par la révélation ;

Ou bien enfin, l'on n'entend parler que des impreſſions qui portent dans mon ame le caractere évident du vrai, ou l'attrait entier du ſouverain bien ; & en ce cas la propoſition

renfermée dans ses bornes légitimes ne sçauroit être contestée ; mais elle ne signifie autre chose, si ce n'est que je ne cherche plus lorsque j'ai trouvé, & que je ne desire plus lorsque je possede ; mais que tant que je cherche ou que je desire, je demeure toujours le maître de résister à tout objet qui ne fixe point mes recherches, ou qui ne remplit pas mes desirs.

J'ai lieu de craindre cependant que ce ne soit pas dans ce sens que les adversaires de la justice naturelle ont avancé une proposition qui leur seroit absolument inutile & plus contraire même que favorable, s'ils l'entendoient comme je viens de l'expliquer. J'en juge par les conséquences qu'ils en tirent. Il me reste à les examiner pour remplir le plan que je me suis proposé d'abord ; & je m'appercevrai peut-être en le faisant, comme je m'en suis toujours défié, que j'ai pris bien gratuitement la peine d'approfondir la vérité d'une proposition qui est entiérement étrangere à la question de la justice. Mais ne perdons pas encore du temps à regretter celui que nous avons déja perdu.

Je dois prendre ici une route bien différente de celle que j'ai suivie dans l'examen de cette proposition. Je l'ai combattue comme fausse, ou expliquée comme équivoque. A présent je la suppose véritable ; je la prends dans toute son étendue, & je consens qu'on dise, si l'on veut, sans aucune restriction, que toutes mes facultés sont nécessairement & invinciblement affectées par leur objet. S'ensuit-il de-là que je n'aie & que je ne puisse avoir aucune idée de la justice ou de l'injustice ? Pourquoi cette idée ne pourroit-elle pas m'affecter comme toutes les autres ? Mon esprit a de la peine à en concevoir la raison. Je n'aurois jamais pu la trouver de moi-même ; mais voici celle qu'on m'en donne, c'est, me dit-on, parce que si cette idée m'affectoit, elle affecteroit aussi tous les hommes, & par le privilége qu'on accorde à toutes les idées, elle les affecteroit invinciblement. Ils ne pourroient donc pas s'empêcher de vouloir être justes ; & s'ils le vouloient ils le seroient ; or, ils ne le sont pas, donc ils ne le veulent

pas ; donc ils ne ſont pas néceſſairement affectés ; donc ils ne le ſont même en aucune maniere. Car, il n'y a point d'idée qui ne les affecte néceſſairement ; donc ils n'en ont aucune de la juſtice.

Je ne ſçais plus qui eſt celui qui a dit, *veſtra expoſuiſſe, refelliſſe eſt :* & ſi je ne conſultois que la laſſitude de mon eſprit, il me ſemble que je pourrois bien me contenter ici de cette eſpéce de réfutation. Mais il me reſte encore aſſez de force pour démêler aiſément dans chaque degré de ce raiſonnement, les ſuppoſitions ſingulieres qu'il renferme, & qui ſont telles néanmoins, que ſi l'on ne les reçoit comme autant d'axiomes ou de vérités inconteſtables, l'argument tombe de lui-même.

Je remarque donc en premier lieu, qu'il ſuppoſe trois choſes qui doivent être prouvées, mais dont la preuve eſt évidemment impoſſible.

L'une, que ſi les hommes peuvent avoir une idée de la juſtice, il faut néceſſairement que cette idée s'offre d'elle-même, & avec la même clarté à tous les hommes.

L'autre, que cette idée eſt toujours préſente à leur eſprit, toujours également lumineuſe, également agiſſante.

La derniere enfin, que cette idée ſi prévenante pour l'homme, ſi aſſidue devant ſes yeux, eſt auſſi celle qui, dans tous les momens de ſa vie, fait la plus forte impreſſion ſur lui.

Je remarque en ſecond lieu, que ſi l'on n'attribue ces trois ſentimens aux défenſeurs de la juſtice naturelle, & ſi l'on ne ſuppoſe que ſon idée, ſelon eux, réunit ces trois caracteres, l'argument qu'on leur oppoſe ne prouve rien contr'eux en effet.

1°. S'il eſt vrai que l'idée de la juſtice, quoique facile à découvrir ne faſſe pas toujours toutes les avances pour nous ; s'il faut qu'il nous en coûte au moins quelque pas pour la trouver, je ferai en droit de dire, que ſi le commun des hommes vit dans l'injuſtice, ce n'eſt pas qu'il leur ſoit impoſſible de diſcerner le juſte de l'injuſte, mais parce qu'ils ne font pas aſſez d'effort pour y parvenir.

2° Si l'idée de la justice n'est pas toujours présente à leurs yeux : s'il est possible qu'ils la perdent souvent de vue ; en un mot, si l'on peut supposer les hommes foibles, négligens, distraits, on ne pourra plus dire qu'une impression qu'ils ne sentent pas actuellement, les affecte invinciblement ; & par conséquent je soutiendrai avec raison, que s'ils sont souvent injustes, c'est parce qu'ils cessent de faire attention à la justice, & non parce qu'il leur est impossible de la connoître.

3°. Si l'on ne suppose que l'idée de la justice toujours connue, toujours présente, est aussi toujours l'idée dominante sur tous les hommes ; & si l'on n'attribue ce sentiment à ses défenseurs, on ne sçauroit soutenir que, selon eux, tous les hommes devroient être justes. Ils sont dominés, si l'on veut, par l'objet qui les frappe ; mais comme deux objets peuvent les frapper en même-temps, il faut nécessairement reconnoître dans le systême des adversaires de la justice naturelle, que le plus fort doit l'emporter sur le plus foible. Il est donc possible, & que l'idée de la justice fasse impression sur moi, & que combattue par une autre idée, elle n'y fasse pas une impression victorieuse. Autrement il faudroit dire, ou que je n'ai qu'une seule idée dans toute ma vie, & accorder à cette idée une domination non seulement invincible, mais perpétuelle ; ou que dans le moment qu'une impression cede à une autre, je perds entiérement l'idée qui avoit excité la premiere impression, parce qu'elle cesse de m'affecter invinciblement. Ce seroit bien là le cas de dire *væ victis*, non seulement cette idée seroit vaincue, mais oubliée & effacée pour jamais de la mémoire des hommes. On n'avancera pas sans doute de pareilles absurdités. Je continuerai donc de raisonner, comme je viens de le faire, & je dirai toujours que l'injustice des hommes ne vient point de ce que l'idée de la justice ne les frappe pas, mais de ce qu'elle ne les frappe pas aussi fortement que les objets de leurs passions.

Je réunis toutes ces réflexions, & je dis : les hommes, à la vérité, sont très-souvent & trop souvent injustes. Plût à Dieu que je pusse en douter ; mais je me garderai bien de

dire que c'eſt parce qu'ils ne peuvent avoir une idée claire de la juſtice. Je dirai ſeulement que c'eſt :

Ou parce qu'ils n'ont pas fait l'effort néceſſaire pour la trouver & la reconnoître dans le fond de leur ame,

Ou parce parce qu'ils n'y ſont pas toujours aſſez attentifs,

Ou enfin, & ce ſera la raiſon la plus commune, parce qu'une impreſſion plus forte ſurmonte en eux celle de la juſtice.

Je remarque en troiſieme lieu, que tout cela eſt ſi poſſible, ou plutôt ſi certain, par la connoiſſance que nous avons de nous-mêmes & des autres hommes, qu'il n'y a jamais eu & qu'il n'y aura jamais perſonne dans le monde qui ſoutienne la propoſition contraire, & qui oſe avancer que l'idée de la juſtice ne peut exiſter dans mon eſprit, ſans avoir ces trois caracteres, je veux dire, de s'offrir d'elle-même à tous les hommes ſans attendre qu'ils la cherchent, d'être toujours placée devant leurs yeux, enfin, de les frapper dans tous les temps plus vivement qu'aucune autre idée. Il eſt clair après cela, que ce que l'on combat ici n'eſt point l'idée réelle & véritable de la juſtice, mais une chimere & un fantôme qui mérite auſſi peu d'être attaqué que d'être ſoutenu.

J'en ai peut-être trop dit ſur ce ſujet. Mais quand ce ne ſeroit que pour égayer un peu mon eſprit & le délaſſer d'une ſi longue contention; j'ai bien envie d'achever de réfuter cet argument, par ce genre de démonſtration que les Géometres appellent réduction à l'abſurde; preuve qui n'eſt jamais mieux placée que quand elle ſert à confirmer une démonſtration directe & capable non ſeulement de convaincre, mais d'éclairer l'eſprit.

Qu'il me ſoit donc permis de raiſonner en cette maniere. Y a-t-il quelque vérité dans le monde qui n'ait eu ſes adverſaires, comme je l'ai dit dans ma ſeconde méditation? Y a-t-il quelqu'erreur qui n'ait eu ſes partiſans? Qui m'empêchera donc d'argumenter des erreurs actuelles des hommes contre la capacité qu'on leur attribue de connoître la vérité, comme l'on ſe ſert de leur injuſtice pratique pour prouver

qu'ils ne connoiſſent point la juſtice ſpéculative ? Je dirai ſur la vérité tout ce que l'on dit ſur la juſtice ; & il ne me ſera pas difficile d'en faire un argument en forme, le voici.

Les hommes ſont auſſi ſujets à tomber dans l'erreur qu'à commettre l'injuſtice.

Or, ils ne tomberoient point dans l'erreur, s'ils étoient néceſſairement & invinciblement affectés par l'idée de la vérité, de même qu'on dit qu'ils ne ſeroient jamais injuſtes, s'ils étoient ainſi affectés par l'idée de la juſtice : donc les hommes ne ſont pas plus néceſſairement affectés par la vérité que par la juſtice.

Mais, comme toute idée qui nous frappe affecte notre eſprit de cette maniere, ils n'en ont aucune de tout ce qui ne les affecte point ainſi.

Donc ils n'ont pas plus d'idée de la vérité que de la juſtice, puiſque l'une ne les affecte pas plus invinciblement que l'autre.

Ce raiſonnement eſt également vrai ou également faux des deux côtés. On ne dira rien pour la défenſe de la vérité que je ne puiſſe répéter pour la défenſe de la juſtice, parce que la parité eſt entiere entre ces deux argumens.

Les hommes ſont ſouvent injuſtes, donc ils n'ont point d'idée de la juſtice.

Les hommes tombent ſouvent dans l'erreur, donc ils n'ont point d'idée de la vérité.

Ainſi, ou il faut abandonner le premier, ou approuver le dernier, & trancher hardiment le nœud gordien, en diſant que l'homme ne connoît ni la vérité ni la juſtice.

Suis-je donc ainſi menacé de perdre toutes mes idées l'une après l'autre, ſi dans la pratique j'ai le malheur de leur faire quelque infidélité ? Mais ce n'eſt pas tout :

Que deviendra la connoiſſance de toutes les vertus que je ne pratique pas toujours autant que je le devrois ? Et comme ce malheur m'eſt commun avec tous les hommes, je prévois que pour raiſonner conſéquemment, je ſerai bientôt obligé de dire que les hommes n'ont aucune idée de la tempérance,

pérance, de la force, de la prudence & de toutes les vertus morales, parce qu'ils ſont ſouvent intempérans, lâches, imprudens, & en général ſujets à toute ſorte de vices.

Je verrai donc diſparoître ainſi les idées de toutes les vertus ; mais pour ma conſolation je verrai diſparoître auſſi celles de tous les vices. Car comme il n'y a point de vertu qui regne toujours invinciblement dans le cœur humain, il n'y a point auſſi de vice qui en ſoit toujours le maître. Voilà donc tous les hommes condamnés à n'avoir aucune idée ni des vertus, ni des vices. Les Scythes ſe vantoient autrefois d'être plus parfaits & plus heureux par l'ignorance du vice, que les Grecs ne l'étoient par la connoiſſance de la vertu. Mais je ne ſçais ce que deviendra l'homme ſi, en le gratifiant de l'heureuſe ignorance du vice, on lui ôte en même-temps la connoiſſance néceſſaire de la vertu.

Enfin, pour donner des bornes à une méditation où j'ai fait tant d'efforts pour combattre un principe qui m'a paru ſi peu ſoutenable en lui-même, & qui me paroît encore plus étrange dans ſes conſéquences, l'exemple ſeul de ce qui ſe paſſe en moi, ſur ce principe même, ſuffiroit pour le détruire pleinement dans mon eſprit.

D'un côté, j'ai une idée très-claire de tout ce que ce principe renferme, & par conſéquent j'en ſuis affecté ; d'un autre côté, je ne ſuis pas moins ſûr que ma raiſon n'en eſt point invinciblement affectée. Donc il eſt très-poſſible que j'aie une idée exacte, de ce qui eſt ſi éloigné de m'affecter invinciblement, que mon eſprit le rejette & que mon cœur le déſavoue, & il importe fort peu que mon eſprit & mon cœur ſe trompent ou qu'ils ne ſe trompent pas. Car, quand même ils ſe tromperoient, il en réſulteroit toujours également, que je ne ſuis point entraîné néceſſairement & invinciblement par un principe, qui ſe montre cependant à moi avec toutes les couleurs les plus propres à m'éblouir.

Je conclus de tant de réflexions, que j'aurois tort d'argumenter de la pratique à la ſpéculation, pour m'exclure moi-même du droit de connoître tout ce que je ne pratique pas

toujours. Je ferois trop d'honneur à l'homme, si je croyois qu'il ne s'éloigne du bien que parce qu'il l'ignore, & qu'il ne se livre au mal que parce qu'il ne le connoît pas. Saint Paul en jugeoit plus sainement lorsque, parlant au nom du genre humain, il s'affligeoit de ne pas faire le bien que non seulement il connoissoit, mais qu'il aimoit, & de faire le mal qu'il connoissoit & qu'il haïssoit.

J'admire le concert parfait qui regne sur ce point entre le profane & le sacré; & j'en crois volontiers les Poëtes, quand je vois qu'ils parlent comme les Apôtres.

Mais il me reste encore bien du chemin à faire. Je vais entrer à présent dans le détail de mes connoissances, & examiner quelles sont celles qu'on peut appeller naturelles ou innées: si j'en ai quelques-unes de ce caractere, ou si je ne puis avoir que des connoissances acquises. C'est à quoi je destine la méditation suivante.

QUATRIEME MÉDITATION.

SOMMAIRE.

Ce n'est pas assez de détruire des erreurs & des préjugés, il faut de plus établir d'une maniere solide le principe sur lequel repose la certitude des connoissances humaines. Nous desirons naturellement de connoître le vrai. Le vrai n'est que ce qui est, comme le faux n'est que le néant, ou ce qui n'est pas. Pour avoir une juste idée de la vérité, il faut la considérer dans sa source, c'est-à-dire, dans Dieu même. Dieu voit dans son essence les idées de tous les êtres possibles. Il voit dans sa volonté tout ce qui a jamais été, & tout ce qui sera jamais. Sa connoissance est toujours également parfaite & consommée en un instant. Le néant n'est pas intelligible par lui-même, mais en connoissant toute l'étendue de l'être, Dieu y voit l'exclusion positive de ce qui n'est pas. Deux degrés dans le néant comme dans l'être: un néant d'idée ou d'essence, d'où

naît l'abſolue impoſſibilité, ou la fauſſeté eſſentielle & métaphyſique : un néant d'exiſtence qui n'exclut que l'être actuel. Dieu connoît le premier dans ſes idées, & le ſecond dans ſa volonté. Si nous cherchons le vrai dans notre connoiſſance, quelle eſt la voie qui nous conduit à la vérité ? On y parvient par voie d'intelligence ou de perception ; par voie d'impreſſion ou de ſentiment. Dans l'une ou dans l'autre voie, on diſtingue quatre opérations différentes, qui ſont comme autant de ſtations dans la route de la vérité, l'idée ou le ſentiment ſimple, le jugement, le raiſonnement & la méthode. Il en réſulte que la vérité conſiſte à voir, & à bien voir ; comme la fauſſeté conſiſte à ne point voir, ou à voir mal. Ainſi la connoiſſance du vrai conſerve le même caractere, ſoit qu'on la conſidere dans ſa perfection originale qui eſt Dieu, ſoit qu'on l'enviſage dans les intelligences créées ; quoiqu'il y ait une diſtance infinie entre le foible rayon qui éclaire notre eſprit & la plénitude de lumiere qui eſt en Dieu. Quoique notre vue ſoit foible, nous pouvons nous aſſurer que nous avons bien vu, & demeurer en repos dans la jouiſſance de la vérité. Notre connoiſſance a pour objet ou l'eſſence des choſes ou leur exiſtence. De la diverſité des objets naît la différence des vérités. Vérités du premier ordre, qui regardent les idées primitives & originales des êtres : vérités du ſecond ordre, qui ont pour objet des effets produits par la ſeule volonté de Dieu ; naturelles ou phyſiques, ſi elles ſont le réſultat des loix conſtantes de la nature ; ſurnaturelles, ſi l'opération de Dieu eſt ſupérieure à l'ordre de la nature. Vérités du troiſieme ordre, ce ſont celles qui dépendent de la détermination libre d'une volonté créée ; on les appelle des vérités contingentes. Trois moyens pour parvenir à la connoiſſance de ces vérités. L'attention de notre eſprit & les opérations de notre raiſon pour découvrir les premieres. Le rapport de nos ſens aidé & ſoutenu par l'attention de l'eſprit, pour arriver aux ſecondes : enfin le témoignage des autres hommes à l'égard des troiſiemes. Nous ſommes aſſurés de poſſéder la vérité par ce ſentiment intérieur, par cet état de repos & de ſécurité où l'eſprit ne deſire plus, parce que la poſſeſſion

& la jouissance a succédé à l'agitation & aux recherches. Ainsi dans la généalogie de nos pensées, on remonte enfin à une premiere notion qui n'a pour garant de sa vérité, que le sentiment intérieur ou une conscience intime : ce repos interieur est produit ou par un sentiment simple, comme quand je dis que je pense, *que je* veux, *que j'*existe*: ou par une perception claire & lumineuse, comme lorsque je suis convaincu de la vérité d'une proposition géométrique ; ou enfin par le témoignage de ceux qui, sur le point dont il s'agit, ne peuvent être ni trompés ni trompeurs, comme lorsque Dieu me parle, ou qu'on me dit qu'il y a une ville de Rome. La raison se joint au sentiment pour nous assurer que l'évidence ne sçauroit nous induire en erreur, qu'elle est le caractere infaillible de la vérité, & la regle sûre de nos jugemens. Attaquer ce principe, c'est ouvrir la porte à toutes les absurdités imaginables. Les Pirrhoniens se sont jettés dans cet abîme, en soutenant que tout est pour nous environné de ténebres & d'incertitudes ; & que de toutes les dispositions de l'esprit humain, un doute universel étoit la plus sage & la plus nécessaire. C'est ce systême qu'on va examiner dans la Méditation suivante.*

JUSQU'ICI j'ai tâché de me délivrer de deux préjugés importuns, qui pouvoient aller beaucoup plus loin que ceux qui s'en servent contre moi ne l'avoient sans doute pensé eux-mêmes, puisque je serois condamné comme eux à une ignorance absolue & perpétuelle, si pour me faire révoquer en doute ce qu'il y a de plus certain dans mes connoissances, il suffisoit de me montrer des hommes qui pensent autrement que moi, ou qui démentent, par leur conduite, les principes qu'ils soutiennent eux-mêmes dans la spéculation.

Je n'ai donc pensé, jusqu'à présent, qu'à détruire : il est temps de commencer à édifier, & de poser d'abord la premiere pierre du bâtiment, en établissant, avec plus de profondeur & de solidité, le principe sur lequel la certitude de mes connoissances est appuyée. C'est le seul moyen de me mettre en état d'examiner dans la suite, si je puis appliquer

ce principe à la notion de la juſtice, comme à toutes les autres idées dont on ne m'envie pas encore la découverte. Je crois concevoir que la définition du juſte ou de l'injuſte eſt une vérité, comme toutes celles que je me ſens capable d'appercevoir. Mais pour en bien juger, il faut ſçavoir, avant toutes choſes, ce que c'eſt en général que la vérité: combien il y en a d'eſpéces: par quels moyens je parviens à la voir, & à quel ſigne je reconnois que je la vois certainement. C'eſt à quoi je deſtine cette méditation, moins néceſſaire peut-être pour les choſes qui y ſeront éclaircies, que pour l'uſage que j'en pourrai faire dans la ſuite.

Je ſens d'abord, & tous mes ſemblables le ſentent comme moi, que le vrai eſt l'objet de toutes mes recherches dans l'ordre des connoiſſances. Mon eſprit y tend toujours, lors même qu'il s'en éloigne, comme un voyageur ne s'égare que parce qu'il croit ſuivre le bon chemin; les Philoſophes ont remarqué il y a long-temps, que la fauſſeté ne nous trompe qu'en prenant l'apparence, & comme le maſque de la vérité.

J'éprouve donc en moi, comme je l'ai dit ailleurs, une ſoif naturelle du vrai, une agitation pénible, & une eſpéce de tourment intérieur, lorſque je le cherche ſans le trouver. Je ſens, au contraire, une paix, un calme profond & une ſatisfaction qui égale les plus grands plaiſirs, dès que je me flatte de l'avoir trouvé. Il eſt peu vraiſemblable, que ces divers ſentimens m'aient été donnés par l'auteur de mon être, pour m'amuſer plutôt que pour m'inſtruire; qu'il ait formé en moi un vœu qu'il ne doive jamais exaucer, & qu'il ſe plaiſe à me faire paſſer de l'illuſion du deſir à celle de la jouiſſance, ſans qu'il me donne rien de plus réel, lorſque je crois ſaiſir la vérité, que quand je ne fais encore que la deſirer.

Mais ſi tout ce qui ſe paſſe en moi me dit également que je ſuis fait pour connoître la vérité, qu'eſt-ce donc que ce vrai qui a tant de charmes pour mon eſprit? Et en quoi conſiſte ce bien, qu'il m'eſt peut-être plus aiſé de ſentir que de définir? Il me ſemble d'abord que je ne puis m'en former une

juſte idée qu'en la cherchant, ou dans les choſes mêmes que j'appelle vraies, ou dans la connoiſſance que j'en ai, & dans le jugement que j'en porte.

Le vrai conſidéré en ſoi, & indépendamment de ma connoiſſance, ne me paroît autre choſe que l'être même, ou ce qui eſt, comme le faux n'eſt que le néant, ou ce qui n'eſt pas. C'eſt l'idée que les Péripatéticiens en ont eue, lorſqu'ils ont dit que le vrai & l'être ſe confondent, & que ce ſont deux expreſſions ſynonimes qui ſe prennent l'une pour l'autre, *convertuntur*.

D'autres Philoſophes ont dit, à peu près dans le même ſens, que la vérité *étoit l'exiſtence de la choſe vraie*. Mais leur expreſſion a le défaut de n'être pas ſi correcte. Le terme d'exiſtence eſt équivoque, il a beſoin lui-même d'explication. Si on l'entend de l'exiſtence réelle & actuelle, il n'y auroit jamais de vérité dans les choſes poſſibles qui n'exiſtent pas encore, ou dans celles qui n'exiſtent plus. Si on l'entend ſeulement d'une exiſtence idéale ou mentale, qui ne ſe trouve que dans ma penſée, alors on n'examine plus le vrai en ſoi: on l'enviſage dans ma connoiſſance. C'eſt donc pour éviter cette équivoque & ces diſtinctions, que les Péripatéticiens ont eu raiſon de préferer le terme d'être à celui d'exiſtence, comme plus ſimple, plus général & plus convenable à tout genre de vérité.

Mais je m'arrête avec peine à cette définition abſtraite du vrai, qui n'eſt point celle que j'ai intérêt d'approfondir. L'être même n'eſt rien à mon égard, tant que je ne le connois pas. C'eſt donc de ce qui forme la connoiſſance vraie dont j'ai beſoin, plutôt que de cette ſubtilité métaphyſique, qui éclaire peu mon eſprit & qui le touche encore moins. Ce que je veux tâcher de découvrir, c'eſt la nature de la vérité, non pas en tant qu'on l'oppoſe au néant, mais en tant qu'elle eſt contraire à l'erreur. Je ſens que mes connoiſſances, & encore plus mes jugemens ſont ſuſceptibles de l'une & de l'autre, puiſqu'ils peuvent être vrais ou faux; & c'eſt-là que je dois chercher une notion utile de la vérité, conſidérée, non

comme l'Etre, mais comme la connoiſſance de l'Etre.

J'oſerai même m'élever encore plus haut, & remontant juſqu'à la ſource du vrai, le contempler dans le ſein de la Divinité même, où il me ſera peut-être plus facile de découvrir certainement ſa nature. C'eſt par l'original qu'il faut juger de la copie, & nous ne connoiſſons bien ce qui eſt imparfait, qu'en le comparant avec ce qui eſt véritablement parfait. Je me ſens un pente naturelle à ſuivre l'opinion de ces Philoſophes, qui prétendent que c'eſt dans l'infini que nous découvrons le fini, quoiqu'il n'en ſoit qu'une partie infiniment petite, comme parlent les Géometres modernes ; c'eſt à leur exemple que j'entreprends de porter d'abord mes regards ſur la lumiere primitive & originale du vrai, pour les abaiſſer enſuite ſur ces images, ou ces ombres de vérité, auxquelles nous ſerons réduits tant que nous vivrons ſur la terre.

Dieu ſe connoît lui-même, il voit dans ſon intelligence ſuprême, ou pour me ſervir d'une expreſſion peut-être encore plus convenable à la Divinité, il voit dans ſon eſſence les idées de tous les êtres, & de toutes les manieres d'être poſſibles.

Il ne connoît pas moins ſa volonté toute-puiſſante que ſes idées infinies. Il voit dans cette volonté tout ce qu'il a créé & tout ce qu'il veut créer. Il y voit tous les changemens, toutes les modifications qu'il a réſolu de produire, par ſa ſeule volonté, dans ſes ouvrages. Il y voit enfin celles qu'il y opérera à l'occaſion des volontés libres qu'il a formées dans les Créatures intelligentes.

Mais, ſoit que Dieu voie l'eſſence & la poſſibilité de tous les êtres dans l'immenſité de ſon intelligence infinie, ſoit qu'il voie leur exiſtence réelle dans l'efficacité auſſi infinie de ſa volonté, ſa connoiſſance eſt toujours également claire, également parfaite, également accomplie & conſommée en un inſtant. Il n'a pas beſoin d'enviſager attentivement chaque idée ou chaque être exiſtant par toutes ſes faces, de comparer pluſieurs notions les unes avec les autres, d'unir celles qui ſont

ſemblables, de ſéparer celles qui ſont contraires ou différentes, pour former des jugemens affirmatifs ou négatifs; de comparer enſuite ces jugemens mêmes les uns avec les autres, pour en tirer par voie de raiſonnement un troiſieme jugement, ou une troiſieme propoſition, qui ſoit la conſéquence & la concluſion des deux premieres ; d'arranger enfin & de lier avec art une longue ſuite de propoſitions ou de raiſonnemens, pour acquérir une ſcience certaine. En Dieu, comme je l'ai dit ailleurs, voir, juger, raiſonner, arranger & digérer, ce n'eſt qu'une ſeule & même choſe. Le premier regard, comme je l'ait dit auſſi, la ſimple perception lui montre pleinement & en un inſtant tout ce que mon eſprit n'apperçoit ſouvent qu'à demi, & par un lent & pénible progrès d'opérations ſucceſſives.

La ſcience univerſelle de l'Etre ſuprême ne conſiſte donc qu'à voir, & puiſqu'elle eſt auſſi vraie, auſſi infaillible, qu'elle eſt infinie, je ne ſçaurois me former une idée ni plus juſte, ni plus élevée de la vérité conſidérée dans ſa ſource, qu'en diſant qu'une connoiſſance véritable, ou la vérité priſe pour une propriété de la connoiſſance, n'eſt autre choſe que la vue claire, diſtincte, parfaite de ce qui eſt; & j'entends par ce qui eſt, ou les idées des choſes ou les choſes mêmes qui exiſtent, ſoit que ce ſoient des êtres, ou ſeulement des manieres d'êtres.

Mais la connoiſſance parfaite de ce qui eſt renferme néceſſairement l'excluſion de ce qui n'eſt pas. Il eſt évident, par exemple, que ſi une figure eſt un cercle, elle n'eſt pas un quarré ; & quoique le jugement qui en réſulte ait la forme d'un jugement négatif, il eſt fondé ſur une idée poſitive, qui eſt celle du cercle, & eſt en ſoi auſſi poſitif que l'idée qui le produit. On peut même le réduire toujours à un jugement affirmatif, énoncé en ces termes: *un cercle eſt autre choſe qu'un quarré.* Les idées dont la négation eſt une ſuite, ſont donc auſſi affirmatives que celles qui produiſent une affirmation, parce que la négation n'exclud l'idée de reſſemblance ou de conformité, que par celle de diverſité ou de contrariété ; & comme l'action de Dieu, par laquelle il anéantiroit une

ſubſtance

ſubſtance exiſtante, ne ſeroit pas moins réelle que l'action par laquelle il lui a donné l'être, de même l'idée qui tend à l'excluſion ou à la négation d'une autre idée, n'a pas moins de réalité que celle qui tend à l'affirmation.

Le néant ne peut donc être l'objet de la connoiſſance divine, parce que le néant n'eſt rien, & que connoître le néant, c'eſt la même choſe que ne rien connoître. Mais l'excluſion ou la négation n'en eſt pas moins une idée réelle & poſitive, quoique ſon effet ſoit de détruire & d'anéantir ce qu'elle nie; & elle ne pourroit pas même avoir cet effet, ſi elle n'avoit une véritable réalité. Ainſi quand on dit que Dieu connoît le néant, cette expreſſion réduite à ſa juſte valeur, ſignifie ſeulement que Dieu connoît toute l'étendue de l'être, & qu'il y voit l'excluſion poſitive de ce qui n'eſt pas, connoiſſant, pour parler ainſi, la fauſſeté par la vérité même.

Le néant, ou ce qui n'eſt pas, ne paroît d'abord ſuſceptible d'aucune diſtinction. Mais comme il n'eſt que la privation ou la négation de l'être, & que l'être a deux degrés, on peut auſſi en diſtinguer deux dans le néant.

Un être qui exiſte actuellement a ſans doute quelque choſe de plus qu'un être qui n'exiſte pas encore, & qui eſt ſeulement poſſible.

Ainſi le premier degré, & comme le fondement de l'être, eſt l'eſſence ou l'idée que Dieu en a & qui en établit la poſſibilité.

L'exiſtence actuelle, ou la poſſibilité réduite en acte, eſt ce qu'on peut appeller le ſecond degré ou la perfection de l'être.

Le néant eſt également oppoſé à ces deux degrés, & c'eſt ce qui donne lieu d'en diſtinguer auſſi de deux ſortes.

Un néant d'eſſence, ſi je puis parler ainſi, c'eſt-à-dire, une négation d'idée, d'où naît, non pas le défaut d'exiſtence réelle, ou la non exiſtence, mais l'impoſſibilité entiere & abſolue, c'eſt ce premier genre de néant qui forme la plus grande de toutes les fauſſetés, la fauſſeté que l'on peut appeller eſſentielle & métaphyſique.

Un néant d'exiſtence, qui ne conſiſte que dans une privation de l'être actuel, & non pas dans une répugnance invincible à l'être, n'eſt pas un néant abſolu, parce que Dieu a l'idée de ce qui peut exiſter, comme de ce qui exiſte réellement, & par conſéquent ce ſecond degré de néant ou de fauſſeté eſt moindre que le premier, parce qu'on ne s'y trompe que ſur l'exiſtence de la choſe, & non pas ſur ſon eſſence.

Dieu connoît le premier genre de fauſſeté par la vue de ſes idées mêmes, qui, repréſentant tout le poſſible, renferment l'idée poſitive de l'excluſion ou de la négation de tout ce qui eſt impoſſible.

Dieu voit le ſecond genre de fauſſeté par la connoiſſance de ſa volonté, qui, lui montrant tous les êtres auxquels il a voulu donner l'exiſtence, renferme auſſi l'excluſion au moins d'exiſtence, à l'égard de tous ceux qui ſont ſeulement poſſibles, & à qui il n'a pas jugé à propos de donner l'être actuel.

Enfin, Dieu voit encore l'un & l'autre genre de fauſſeté dans la connoiſſance qu'il a de toutes les opérations des êtres intelligens. Et comme les jugemens dans leſquels ils ſe trompent ne ſont pas des jugemens moins réels que les jugemens où ils ne ſe trompent pas, la connoiſſance que Dieu a de la fauſſeté a toujours un objet réel, puiſque c'eſt ou l'eſſence même des choſes qu'il voit dans ſes idées, ou ſa volonté qui eſt la cauſe poſitive de leur exiſtence, & la cauſe négative de leur non exiſtence ; ou enfin, les opérations toujours également réelles des intelligences créées, ſoit qu'elles tombent dans l'erreur ou qu'elles découvrent la vérité.

Que ſi, après avoir contemplé la connoiſſance du vrai & du faux dans ſa perfection originale, je deſcends à ces copies imparfaites, qui ſont le partage des êtres bornés, j'y reconnoîtrai avec plaiſir que, malgré leur imperfection, cette connoiſſance conſerve toujours le caractere qu'elle a reçu de la divinité, & qu'étant la même choſe dans ſon eſſence, elle en differe ſeulement par la foibleſſe & l'imperfection de notre eſprit, dont toute la ſcience eſt à peine un point de lumiere, par rapport à l'immenſité de celle qui eſt en Dieu.

Mais pour développer plus facilement mes idées sur cette matiere, & voir en quoi consiste le vrai ou le faux par rapport à moi, je rappellerai d'abord ici ce que j'ai dit plus haut, que c'est relativement à ma connoissance que je cherche la définition de la vérité. C'est elle, je veux dire ma connoissance, qui, comme je l'ai dit aussi, doit être le genre dans cette définition. Le vrai ou le faux sont des modes ou des accidens dont elle est également susceptible ; puisqu'il y a des connoissances fausses comme des connoissances vraies. Je dois donc éclaircir d'abord ce qui regarde ma connoissance en général, pour chercher ensuite ce qui fait que dans certains cas je l'appelle vraie, & que dans d'autre je l'appelle fausse.

Par rapport au premier point, je supposerai d'abord deux notions générales, l'une sur les différentes voies par lesquelles je parviens à la connoissance d'un objet ; l'autre, sur les divers degrés que je distingue dans les opérations de mon esprit par rapport à la découverte de la vérité.

1°. Je remarque en moi deux différentes manieres de connoître, qui sont séparées quelquefois, & qui souvent se réunissent.

J'appelle la premiere, une voie d'intelligence, de perception claire, ou de connoissance proprement dite, par laquelle mon esprit apperçoit tellement un objet, qu'il peut s'en former une idée distincte, & en donner une définition exacte, qui communique aux autres la même lumiere dont il est éclairé.

J'appelle la seconde une voie d'impression, si je puis parler ainsi, ou de connoissance sensible, ou de sentiment proprement dit, qui m'affecte aussi réellement, & quelquefois même avec plus de vivacité que la perception claire & distincte, ou la connoissance intelligible ; mais qui m'affecte de telle maniere, que quoique je ne doute point de la connoissance que j'ai par cette voie, je ne sçaurois néanmoins m'en former une idée nette, & moins encore la donner aux autres, par une définition exacte & lumineuse.

Ainſi, lorſque je conçois un cercle comme une figure terminée de tous côtés par une ligne courbe, dont tous les points ſont également diſtans du milieu ou du centre de la figure ; je puis dire que je conçois un cercle par voie d'intelligence, parce que je m'en forme une idée que je peux faire paſſer dans l'eſprit des autres, par une définition exacte qu'un aveugle né pourroit entendre, pourvu qu'il eut une idée claire de l'étendue, comme on peut l'avoir ſans le ſecours des yeux.

Mais ſi je vois devant moi un cercle peint en bleu ou en rouge, ou en toute autre couleur, c'eſt ſeulement par voie d'impreſſion, de connoiſſance ſenſible, ou de ſentiment proprement dit, que cette couleur m'eſt connue, & quoique je croie la connoître auſſi certainement que l'idée du cercle, je ne ſçaurois cependant définir ce que je connois, ni communiquer aux autres l'impreſſion dont je ſuis frappé : en ſorte que ſi je parlois à des aveugles nés, ou à des êtres intelligens, qui ſeroient privés du ſens de la vue, j'aurois beau leur dire que je vois du bleu ou du rouge, ils n'entendroient que le ſon de mes paroles, & il leur ſeroit impoſſible d'y attacher aucun ſens.

J'ai dit enfin, que ces deux voies de connoître les objets ſont quelquefois ſéparées, & ſouvent réunies. Ainſi, quand je penſe à Dieu ou à des pures intelligences, c'eſt la ſeule perception qui agit en moi. Lorſque j'apperçois de la couleur ſans penſer à autre choſe, c'eſt le ſeul ſentiment qui domine dans mon ame. Mais lorſque dans le même-temps que je vois un cercle bleu ou rouge, je penſe à l'idée de cette figure & remarque ſa couleur, je réunis les deux genres de connoiſſance ; & il en réſulte comme une troiſieme, qu'on peut appeller mixte, ſi l'on veut, & qui eſt compoſée des deux premieres.

2°. Si je paſſe aux divers degrés que j'obſerve dans les opérations de mon eſprit, ſoit qu'elles ſe faſſent ſur des idées vraiment intelligibles, ou ſur des connoiſſances ſenſibles, tous les Philoſophes m'ont appris à en diſtinguer quatre ; ſçavoir, l'idée ou

le ſentiment ſimple, le jugement, le raiſonnement, la méthode, qui ſont comme les différentes ſtations que je trouve ſur la route de la vérité.

Arrêtons-nous un moment dans chacune de ces ſtations, pour examiner ce que c'eſt que le vrai ou le faux qui peuvent s'y rencontrer.

Un objet affecte mon ame, ou par la ſeule perception, ou par le ſentiment ſeul, ou par toutes les deux. Je ne forme encore aucun jugement; je vois ſeulement ou je ſens; je ne fais que ſouffrir l'action de la cauſe univerſelle, qui me donne une idée ou un ſentiment; je ne ſuppoſe pas même encore que je réfléchiſſe ſur ce qui ſe paſſe dans mon ame, & que je me diſe du moins que je vois ou que je ſens. Je ne ſuis qu'un miroir ſur lequel il tombe un rayon de lumiere; je n'affirme ni ne nie, & je ne ſçaurois craindre l'erreur, tant que je demeure dans cette ſituation. Si elle pouvoit s'y trouver, elle viendroit de la cauſe qui agit ſur moi & non pas de moi, qui ne fais que ſouffrir ce que je ne ſçaurois empêcher. Mais ſi je ne puis y appercevoir de fauſſeté, je n'y découvre pas plus de vérité; puiſque dans cet état, je ne ſçais encore ſi je vois ou ſi je connois ce qui eſt. Je ne dirai donc pas ſeulement comme le commun des Philoſophes, que l'idée ou le ſentiment ſimple ne ſçauroit être faux. J'y ajouterai, qu'ils ne peuvent pas non plus être appellés vrais, ſi l'on veut parler correctement; parce que, quoique la modification qui ſe fait dans mon ame ſoit réelle & véritable, je n'y trouve cependant, par rapport à moi & dans l'ordre de mes connoiſſances, ni vérité, ni fauſſété. J'ignore également l'un & l'autre, tant que je ne fais que voir ou que ſentir.

Je demeure donc ſuſpendu entre le vrai & le faux, tant que je ne ſuis encore que dans la premiere ſtation du voyage que je fais vers la vérité.

Mais il n'en eſt pas de même dès le moment que j'arrive à la ſeconde, c'eſt-à-dire, au jugement. Il faut alors que je faſſe un choix, & ce choix décide néceſſairement du bon ou du mauvais ſuccès de mon opération.

Je n'ai pourtant rien à craindre encore du premier jugement que je porte, parce qu'il eſt déterminé par l'Auteur de mon être qui eſt incapable de me tromper.

Ce premier jugement conſiſte uniquement dans cette conſcience intime que j'ai, comme toutes les autres intelligences, de ce qui ſe paſſe dans mon ame, & que la langue latine exprimeroit plus heureuſement par ces termes : *Conſcius mihi ſum cogitationis aut affectûs mei.* Il ſe forme dans moi à chaque idée, ou à chaque ſentiment qui me frappe, un jugement naturel, par lequel je me rends témoignage à moi-même, que j'ai une telle idée, ou que j'éprouve un tel ſentiment. Tous les Philoſophes m'enſeignent, (& quand ils ne me le diroient pas, je ne pourrois en douter) que ce jugement naturel, ſi je le renferme exactement dans les bornes de ma conſcience intérieure, eſt non ſeulement véritable, mais toujours infaillible ; & pourquoi eſt-il preſque le ſeul qui jouiſſe de ce privilége ? C'eſt parce que je n'affirme par un tel jugement que ce que je vois ou ce que je ſens. Ainſi ce premier acte de ma raiſon, quoique le plus ſimple de tous, me montre déja ſuffiſamment, que le caractere du vrai eſt attaché à ce rapport exact, à cette conformité parfaite, qui eſt entre mon affirmation & ce que je vois ou ce que je ſens. Mais ma vue & mon ſentiment ſont un être dans le ſens que j'ai donné à ce nom. Je puis donc appliquer à mes connoiſſances ce que j'ai pu comprendre de la vérité, par rapport à celles de Dieu ; & dire que par rapport à moi-même elle n'eſt autre choſe que la vue ou la connoiſſance de ce qui eſt.

Je paſſe enſuite à la ſeconde eſpéce de mes jugemens, où je ne ſuis point néceſſairement déterminé par l'Auteur de mon être, & où ma raiſon plus libre peut mériter la gloire d'avoir découvert la lumiere de la vérité, ou la honte de s'être livré à l'illuſion de l'erreur ; & c'eſt-là ſeulement que je pourrai développer, par rapport à moi, la nature de la fauſſeté, comme je viens d'expliquer celle de la vérité.

Je reprends donc un exemple dont je me ſuis deja ſervi, & je raiſonne de cette maniere. Je vois un objet coloré

comme un cercle peint en bleu ou en rouge ; si je me contente d'affirmer que j'ai la sensation de l'une ou de l'autre couleur, mon jugement a le caractere que je viens de reconnoître, dans ce que j'appelle vérité. Mais si je vais plus loin, si j'affirme outre cela, que la couleur dont je suis frappé est dans l'objet, ou que c'est mon corps qui en a la sensation, alors mon jugement cesse d'être véritable. Pourquoi cela ? Parce que j'affirme plus que je ne vois ou que je ne sens. La conscience intime que j'ai de mon sentiment, ne m'apprend point par elle-même, que c'est mon corps qui en est affecté. Je ne vois donc plus ce qui est ; je vois, au contraire, ou je m'imagine voir ce qui n'est pas ; & c'est en cela précisément que consiste la témérité, l'erreur, la fausseté de mon jugement.

Ainsi, comme la vérité n'est que l'affirmation de ce qui est, ou de ce que je vois, ou de ce que je sens réellement, la fausseté ne peut être aussi autre chose que l'affirmation de ce qui n'est pas, ou de ce que je ne vois ni ne sens réellement.

Mais parce que je puis nier, comme affirmer & juger bien ou mal dans l'un & dans l'autre cas, pour rendre ma définition plus pleine & plus parfaite ; je dois dire que la vérité consiste à affirmer ce qui est, & à nier ce qui n'est pas ; & que la fausseté consiste, au contraire, à affirmer ce qui n'est pas, & à nier ce qui est.

Mais à quoi se termine l'action même de juger, & qu'est-ce qui se passe dans mon ame, lorsque je forme un jugement, comme quand je dis, *Dieu est esprit?*

D'un côté j'ai l'idée *de Dieu*, de l'autre j'ai celle *d'esprit*. Je trouve que ces deux idées sont entiérement conformes, ou que l'une est clairement renfermée dans l'autre. Il se forme de-là une troisieme idée, qui est celle de la conformité ou de l'identité des deux premieres ; j'approuve cette troisieme idée ; j'y acquiesce ; je l'affirme & je me sers du verbe qui marque l'être pour exprimer mon affirmation. Ainsi dans cette proposition, *Dieu est esprit*, le nom de *Dieu* repré-

ſente la premiere idée que la Logique appelle le ſujet, parce que c'eſt l'idée qui ſert de matiere à mon jugement. Le nom d'*eſprit* repréſente la deuxieme qu'on nomme l'attribut; parce que c'eſt celle que je veux unir & comme appliquer à la premiere; & le verbe *eſt*, exprime la troiſieme, c'eſt-à-dire, la conformité ou l'identité qui eſt entre les deux autres.

Il eſt évident que la même choſe ſe paſſe en moi dans mes jugemens négatifs, excepté qu'alors la troiſiéme idée qui me frappe, en comparant les deux premieres, eſt celle de différence ou de contrariété, comme lorſque je dis, *Dieu n'eſt pas un corps*, & la négation que j'ajoute en ce cas au verbe *être*, eſt ce qui exprime cette troiſieme idée, par laquelle je ſépare celle de *Dieu* & celle de *corps.*

Par cette deſcription de ce que j'obſerve dans tous mes jugemens,

1°. Je reconnois d'abord la vérité de ce que j'ai déja dit ſur la différence des voies de Dieu & de celles de l'homme. Si j'avois une idée de la Divinité auſſi pleine & auſſi parfaite que Dieu l'a de lui-même, je n'aurois pas beſoin de la comparer avec l'idée de l'eſprit, ni avec celle du corps, pour juger de la conformité qu'elle a avec la premiere, & de l'oppoſition qui eſt entr'elle & la ſeconde. J'appercevrois tout d'un coup, ou pour parler comme l'école, je verrois intuitivement cette conformité & cette différence renfermées clairement dans l'idée de la Divinité. Mais je ſuis à peu près comme ces vues foibles à qui il arrive ſouvent de prendre le bleu pour le vert, & le vert pour le bleu, lorſqu'elles voient ſéparément l'une ou l'autre couleur, & qui ne s'y trompent point lorſqu'elles les voient l'une à côté de l'autre. Ainſi mon jugement qui réſulte de la comparaiſon que je fais de deux idées, eſt une preuve de la foibleſſe & non pas de la force de mon eſprit: s'il étoit plus pénétrant, je ne comparerois point, & par conſéquent je ne jugerois point; je ne ferois que voir, comme lorſque le ſoleil me frappe de ſes rayons, mon ame n'a beſoin de faire aucune opération pour s'aſſurer qu'elle voit la lumiere.

2°. L'attention que je donne à ce qui se passe dans mes jugemens me fait faire une seconde remarque, non moins importante que la premiere, c'est que si je suis obligé de faire plus de chemin & de passer, pour ainsi dire, par trois idées pour me fixer à une seule, il est vrai néanmoins que je m'y fixe à la fin, & que pour suivre toujours le même exemple, je parviens à avoir une idée assez claire de la Divinité pour entendre tout d'un coup, par le terme de *Dieu*, un Etre qui est *esprit* & qui n'est pas corps, sans que j'aie besoin pour cela de comparer ces idées avec celles de Dieu, ni de former aucun jugement. Ainsi, autant que ma foiblesse peut me le permettre, je finis par où Dieu commence & finit en même-temps. L'opération de mon esprit, quelque longue qu'elle soit par la multitude d'idées simples ou complexes que j'ai à comparer, se termine toujours à voir & à bien voir : en sorte que quand je dis que mon jugement est véritable, cette expression ne signifie autre chose, si ce n'est que je suis parvenu à voir ce qui est ou ce qui n'est pas.

La troisiéme station que j'ai distingué d'abord dans le chemin de la vérité, je veux dire le raisonnement, ne mérite presque pas que je m'y arrête après ce que je viens de dire, puisque nos raisonnemens ne sont que des jugemens plus composés. Nous y suivrons cet axiome des Géometres, *quæ sunt eadem uni tertio eadem sunt inter se.* Nous comparons deux idées, non pas entr'elles, mais avec une troisiéme, & trouvant un rapport égal de conformité ou de différence entre chacune de ces idées & la troisiéme, nous en concluons qu'elles sont aussi conformes entr'elles, ou que l'une differe de l'autre. Pourquoi prenons-nous ce détour ? C'est parce que le rapport des deux premieres entr'elles nous étant moins connu que celui qui est entre chacune de ces idées, & une troisieme, nous sommes obligés de les comparer avec celle-ci qui devient leur mesure commune ; mais si ce circuit me fait sentir la foiblesse de mon esprit, il devient aussi à la fin une nouvelle preuve de la définition que j'ai donnée de la vérité. Soit que je juge ou que je raisonne, mon opération

ſe réduit toujours à une vue ſimple de ce qui eſt ou de ce qui n'eſt pas. Il n'en réſulte qu'une idée du nombre de celles qu'on appelle complexes, & qu'on doit plutôt nommer une idée pleine & parfaite, qui comprend toutes les propriétés de l'objet.

Je pourrois en dire autant de la méthode qui eſt la quatriéme ſtation ou le dernier degré que la Logique obſerve dans les opérations de mon eſprit, & comme elle ne conſiſte que dans un ordre progreſſif d'idées, de jugemens, de raiſonnemens, il eſt évident que ce que j'ai dit ſur la vérité ou la fauſſeté qui peuvent ſe trouver dans les trois premieres opérations, s'applique naturellement à la quatriéme, s'il eſt vrai même qu'elle mérite ce nom.

C'eſt ainſi qu'en les parcourant toutes ſucceſſivement, j'y trouve toujours que la vérité conſiſte uniquement à voir & à bien voir, comme la fauſſeté conſiſte à ne point voir ou à voir mal. Telle eſt l'idée ſimple & naturelle du vrai & du faux, qui ne peut jamais s'appliquer aux objets de mes connoiſſances & ſe confondre avec l'Etre même, & qui ne convient qu'à la perception ou au ſentiment de mon ame.

Ai-je donc la témérité de vouloir égaler la créature au Créateur, en ſuppoſant ici que la vérité ou la connoiſſance vraie a le même caractere & reçoit la même définition dans l'homme que dans Dieu ? Je ſuis bien éloigné d'avoir une ambition ſi aveugle & ſi inſenſée ; un rapport de conformité peut être très-différent d'un rapport d'égalité. Je ſuis un Etre ſpirituel, & j'imite en ce point la nature de Dieu. Mais je ſuis un Etre créé, un Etre dépendant, un Etre foible & borné, au lieu que Dieu eſt l'Etre incréé, l'Etre qui exiſte de lui-même, l'Etre infiniment parfait, en un mot, l'Etre qui eſt tout Etre.

J'applique cette idée à la vérité : ma connoiſſance vraie eſt toujours conforme en quelque maniere, & jamais égale à celle de Dieu. Une diſtance infinie ſépare & diſtingue l'une de l'autre. Dieu voit tout, & je ne vois preſque rien ;

Dieu voit tout directement, immédiatement, intuitivement, & je ne découvre presqu'aucune vérité que par un long détour d'opérations lentes & pénibles. Enfin, Dieu voit pleinement, parfaitement, universellement, ce que je ne vois qu'à demi & d'une maniere toujours imparfaite & toujours limitée.

Mais si je n'ai qu'une vue si courte, si foible, si bornée; comment donc se peut-il faire que ma connoissance soit jamais vraie, & que je jouisse certainement de la vérité qui, comme je l'ai dit, ne consiste qu'à bien voir ce qui est ou ce qui n'est pas? Comment puis-je même être assuré que je voie suffisamment, pour demeurer tranquille dans la possession de ma connoissance?

Je sens d'abord que Dieu a gravé en moi les traits de sa ressemblance, autant que la nature du sujet sur lequel il la gravoit en pouvoit recevoir l'impression. Il m'a donné une intelligence & une volonté; il m'a rendu capable de concevoir & de sentir, puisque je conçois & que je sens, & que c'est par ces deux voies que j'acquiers ce que j'appelle connoissance. Il ne pouvoit rendre les hommes égaux à lui dans la perfection & dans l'étendue infinie de ses lumieres, ç'auroit été en faire des dieux; mais si, d'un côté, il ne nous devoit pas le don de tout voir & de voir tout parfaitement, de l'autre, il auroit laissé son ouvrage trop imparfait, & ce seroit bien en vain qu'il nous auroit donné la capacité de voir s'il n'y avoit joint celle de bien voir, autant que la perfection & le bonheur de notre être l'exigeoient de sa bonté.

Je sçais que Dieu est le maître absolu de son ouvrage, qu'il a pu le former plus ou moins parfait, & que, comme saint Paul nous l'enseigne, l'ouvrage n'est jamais en droit de dire à l'ouvrier, *pourquoi m'avez-vous fait ainsi?* (a) Un Philosophe Anglois, qui ne pense pas toujours également bien, a donc dit avec beaucoup de vérité: *Je crois que c'est raisonner fort juste de dire, Dieu qui est infiniment sage a fait*

(a) Locke, de l'entendement humain, l. 1. chap. 3. p. 75.

une chose d'une telle maniere, donc elle est très-bien faite; *mais il me semble que c'est présumer un peu trop de notre sagesse de dire, je crois que cela seroit mieux ainsi : donc Dieu l'a fait ainsi.*

Mais s'il est très-vrai que nous ignorions jusqu'à quel degré de perfection il a plu à Dieu de porter ses ouvrages, la connoissance que nous avons de notre ignorance sur ce point peut bien nous ôter le desir téméraire de vouloir deviner ce qu'il tient caché dans le secret de sa sagesse impénétrable ; mais elle ne doit pas nous empêcher de voir ce qu'il a bien voulu nous faire connoître de ses desseins par la nature même de ses ouvrages. Seroit-il téméraire à l'homme de juger que Dieu lui a donné des yeux pour voir, des oreilles pour entendre, des mains pour toucher, des pieds pour marcher, & en général un corps pour sentir ? Il nous révele lui même sa volonté à cet égard, soit par les fonctions naturellement attachées à chacune des parties de notre corps, soit par les impressions qu'il fait sur notre ame, & par les sentimens qu'il y excite, à l'occasion de leur action ou de leur souffrance ; & quand nous n'allons pas au-delà de ce qu'il nous manifeste par ces témoignages sensibles de sa volonté, nous demeurons toujours en droit de dire avec M. Locke, *Dieu qui est infiniment sage a formé notre être d'une telle maniere : donc notre être est très-bien formé.* Nous ne cherchons point à imaginer par notre foible raison ce qu'il pouvoit faire de mieux, pour en conclure qu'il l'a fait ainsi. Maniere de raisonner que le même Auteur condamne justement ; mais nous voyons ce qu'il a fait, & de son intention clairement marquée & comme gravée dans ses ouvrages, nous concluons seulement qu'il a voulu les usages auxquels il les a rendus propres.

Ainsi, pour s'attacher à l'exemple de nos yeux, exemple que je choisis d'autant plus volontiers que c'est le sens de la vue qui nous a fourni la plus grande partie des expressions dont nous nous servons pour expliquer les opérations de notre esprit ; je sens que je vois, lorsqu'il fait jour & que

j'ai les yeux ouverts. Je comprends par-là que Dieu me les a donnés pour cet uſage, & c'eſt ce que je puis appeller une eſpéce de révélation naturelle, par laquelle Dieu me fait connoître ſa volonté. Mais comme la vue me feroit plus nuiſible qu'avantageuſe, ſi je ne voyois pas aſſez pour me conduire, pour chercher ce qui m'eſt utile, pour éviter ce qui m'eſt contraire, je ne me trompe point lorſque je raiſonne ainſi ; Dieu m'a donné la faculté de voir, donc il m'a donné auſſi celle de bien voir, ou du moins autant qu'il eſt néceſſaire pour la perfection & le bonheur de la meſure d'être qu'il a voulu m'accorder.

Je raiſonne de même ſur la vue ſpirituelle : Dieu m'a donné une ame capable de concevoir & de ſentir : ſa volonté ſur ce point n'eſt nullement obſcure pour moi, je la connois par ſes effets, je ne devine point ; mais je ſçais par une conſcience intime & par une expérience continuelle, que Dieu m'a créé capable de voir par lumiere ou par ſentiment, & par conſéquent qu'il a voulu que je viſſe & que je connuſſe par ces deux voies. Non ſeulement il l'a voulu, mais c'eſt lui ſeul qui le fait & qui l'opere en moi. Je ne conçois point qu'un autre que le Tout-Puiſſant (comme je le dirai bien-tôt avec plus d'étendue) ait le pouvoir d'agir ſur une ſubſtance ſpirituelle, & d'y cauſer les différentes impreſſions que je reçois. C'eſt donc Dieu, encore une fois, qui m'a créé capable de voir ou de connoître, & c'eſt encore Dieu qui m'éclaire, qui me fait ſentir & qui produit lui-même ce que j'appelle voir ou connoître. Ce ſont deux vérités qu'il me révele à chaque inſtant dans toutes les opérations qu'il fait ſur mon ame. Croirai-je donc que celui qui m'a donné les yeux du corps, non ſeulement pour me faire voir, mais pour me faire bien voir, ſelon le beſoin & la meſure de mon être corporel, ne m'ait donné les yeux de l'ame que pour voir ſeulement, ſans que je puiſſe jamais parvenir à voir auſſi bien qu'il eſt néceſſaire pour la perfection & pour le bonheur de mon être ſpirituel ? A quoi me ſerviroit-il de voir, ſi je ne pouvois jamais bien voir, & comme je le dirai

auſſi dans un moment, ne ſerois-je preſque pas en droit de me plaindre à Dieu de ſes bienfaits mêmes, ſi le préſent qu'il m'a fait de la capacité de voir & de connoître n'étoit pour moi qu'une ſource d'illuſion, ou du moins d'incertitude perpétuelle entre l'erreur & la vérité ?

Il eſt vrai, ſans doute, que les yeux de mon eſprit, comme ceux de mon corps, ne ſeront jamais auſſi perçans, auſſi pénétrans que les regards de Dieu même. Il y aura toujours une différence infinie entre la ſcience de Dieu & la ſcience de l'homme. Mais ſi la diſproportion immenſe qui eſt entre le Créateur & la créature, ne permet pas que je voie les objets de mes connoiſſances auſſi parfaitement que Dieu, il faut au moins, puiſqu'il m'a créé capable de les découvrir, il faut, dis-je, que je puiſſe les voir aſſez clairement & aſſez ſûrement, pour ne pas rendre inutile & même contraire à ma perfection & à mon bonheur, une faculté que je ne puis avoir reçue de lui que pour me rendre plus parfait & plus heureux.

Je n'ai donc pas beſoin de recourir ici à la Religion ou à la révélation ſurnaturelle, qui m'aſſure ſi ſouvent que je ſuis capable de connoître ſûrement la vérité. Je m'arrête à ce que je ſens que Dieu fait en moi. La connoiſſance, ou plutôt l'expérience perpétuelle que j'ai des uſages de mon eſprit, eſt pour moi, comme je l'ai déja dit, une révélation naturelle qui me découvre ſuffiſamment ſa volonté, & qui me convainc pleinement, que puiſque je vois, il faut qu'il me ſoit poſſible de bien voir, ou de voir ce qui eſt & ce ce qui n'eſt pas, autant que ma foibleſſe me le permet & que mon bonheur le demande. Or, c'eſt préciſément en cela que conſiſte ce que j'appelle une connoiſſance vraie ou ſimplement la vérité.

Mais ce ſeroit peu pour moi d'avoir tâché de m'en former une juſte idée, ſi je n'eſſayois auſſi d'en diſtinguer les différentes eſpéces, & de diviſer après avoir défini.

La vérité eſt toujours la connoiſſance ou la vue de ce qui eſt ; mais ce qui eſt n'étant pas toujours de la même nature

ou du même genre, je puis compter autant d'eſpéce de vérité qu'il y a d'objets différens dans ce qui eſt.

Dieu eſt le ſeul Etre qui exiſte néceſſairement & dont l'exiſtence appartienne à ſon eſſence dans tous les autres Etres; on peut & l'on doit diſtinguer l'eſſence de l'exiſtence, & par conſéquent la premiere & la plus générale diſtinction des vérités eſt, que les unes ſont des vérités d'eſſence, & les autres des vérités d'exiſtence.

L'original des premieres eſt toujours en Dieu, dont les idées ſont le modéle & l'archetype éternel de tous les êtres.

L'original des ſecondes n'y eſt pas moins ; mais au lieu que, ſelon notre maniere de penſer, il voit les unes dans ſon intelligence infinie, nous concevons auſſi qu'il voit les autres dans ſa volonté toute-puiſſante.

Mais cette volonté ne produit pas toujours les mêmes effets, & elle ne les produit pas non plus de la même maniere, quoiqu'il lui ſuffiſe également de les vouloir pour faire qu'ils exiſtent.

Il y en a qu'elle veut pour toujours, comme les êtres que nous appellons des ſubſtances, s'il eſt vrai qu'elles ne périſſent jamais.

Il y en a d'autres qu'il ne veut que pour un temps, comme les modes & les accidens des ſubſtances ; il n'en eſt point dont on n'ait pu, ou dont on ne puiſſe dire ; *ils ſeront*, *ils ſont*, *ils ne ſont plus*, & c'eſt de-là que tirent leur origine les trois parties qu'on diſtingue dans le temps, *le futur*, *le préſent*, *le paſſé*.

La maniere de produire les êtres n'eſt pas moins différente, par rapport à nous, que leur durée.

Dieu nous paroît exercer ordinairement ſon pouvoir ſuivant les loix générales & uniformes qu'il a jugé à propos de ſe preſcrire, & qui, dans les mêmes circonſtances, produiſent toujours les mêmes effets. C'eſt ainſi qu'il gouverne le monde viſible par les régles du mouvement que ſa ſageſſe y a établies, & qu'elle y maintient depuis le moment de la création.

Mais il n'a pas toujours ſuivi & il n'obſerve pas toujours ces loix. Il a créé les ſubſtances par une volonté qui ne pouvoit être qu'abſolue & indépendante de toute cauſe même occaſionnelle, puiſqu'il n'y en avoit pas encore d'exiſtante. Il a dit, que l'Univers ſoit, & l'Univers a été ; c'eſt encore ainſi qu'il peut agir quand il lui plaît, dans la production des modes ou des manieres d'être, & qu'il agit en effet dans les miracles & dans les opérations ſurnaturelles, s'élevant au-deſſus de ſes propres loix, & nous apprenant par-là, qu'elles ſont faites pour les êtres inférieurs & non pour lui-même.

Ce n'eſt pas ſeulement Dieu qui agit de cette ſeconde maniere. Image de la volonté comme de l'intelligence divine, l'homme l'imite en ce point dans la détermination libre de ſon action ſpirituelle ou corporelle. Je ſens, & tous les hommes le ſentent comme moi, que j'agis parce que je veux agir, & que je n'ai beſoin pour cela que de ma ſeule volonté. Si je donne actuellement à mes doigts le mouvement néceſſaire pour écrire, ce mouvement, dans ſon principe, n'eſt point cauſé par l'impulſion d'un corps ſuivant les loix conſtantes des autres mouvemens. J'en ſuis l'unique auteur en quelque maniere, ou plutôt c'eſt Dieu, ſeule cauſe vraiment efficace, qui fait pour moi & en moi ce que je ferois moi-même, comme je l'ai dit ailleurs, ſi j'en avois le pouvoir, autant que j'en ai la volonté. En ſorte que ſi l'on regardoit comme miraculeuſe, tout ce qui ſort de l'ordre commun de la nature corporelle, & qui s'opere par la ſeule volonté d'un être ſpirituel, il n'y auroit aucun mouvement volontaire dans la ſubſtance que j'anime, qui ne dût être conſidéré comme un miracle.

Ainſi, tout ce qui peut être l'objet de ma connoiſſance eſt, ou l'eſſence des choſes, ou leur exiſtence, dans laquelle je comprends la maniere d'exiſter, comme l'exiſtence même ; & leur exiſtence dépend, ou de la volonté de Dieu qui agit ſuivant des loix uniformes, ou indépendamment de ces loix, ou bien de la volonté des êtres inférieurs, que l'Etre ſuprême ne dédaigne pas d'accomplir.

De la diverſité des objets naît la différence des vérités, comme je l'ai dit d'abord ; parce que la vérité n'eſt que la vue ou l'expreſſion de ce qui eſt, de quelque maniere qu'il ſoit.

Les vérités du premier ordre ſont celles qui regardent l'eſſence ou les idées primitives & originales des êtres & des manieres d'êtres, vérités auſſi immuables, auſſi éternelles, auſſi néceſſaires que Dieu même. Dieu les voit en voyant ſon eſſence : & comme il ne peut ceſſer de ſe voir & de ſe voir tout entier ; l'objet & la connoiſſance de l'objet, qui en eſt inſéparable, n'ont jamais commencé & ne finiront jamais.

Ces vérités ont, en un ſens, les mêmes caracteres par rapport à l'homme, non que la connoiſſance qu'il en a ſoit éternelle ; mais parce qu'il eſt ſûr qu'en quelque temps que des intelligences créées contemplent les idées qui forment l'eſſence des choſes, elles les verront toujours de la même maniere, ſi elles les voient bien.

J'appelle vérités du ſecond ordre, celles qui, ayant l'exiſtence des choſes pour objet, ſont l'effet de la ſeule volonté de Dieu, agiſſant indépendamment de la volonté des intelligences créées. Vérités qui, par rapport à Dieu, ſont bien auſſi immuables, auſſi éternelles que les premieres, parce que la volonté ſuprême dont elles dépendent ne connoît point de changement, & qu'il eſt vrai de dire que ce que Dieu veut une fois, il le veut toujours quoiqu'il n'en veuille faire durer l'effet qu'un certain temps : il n'y a dans le Pere des lumieres, comme le dit un Apôtre (1), *aucun nuage, aucune ombre de viciſſitude ou d'inſtabilité* ; mais on ne peut pas dire, qu'elles ſoient abſolument & invinciblement néceſſaires en elles-mêmes.

Dieu eſt le plus libre, comme le plus parfait de tous les Etres ; il pouvoit ne rien produire au dehors : il peut anéantir tout ce qu'il a produit : il peut créer pour un temps ; il peut créer pour toujours ; il peut aſſujettir ſon action à un certain ordre ; il peut l'affranchir de cet ordre même. Rien

(1) *Jacobi, Epiſt. ch. 1. v. 17.*

ne réſiſte à ſa volonté ; mais elle n'eſt pas moins libre qu'efficace, & le terme de néceſſité, pris à la rigueur, ſuppoſe une imperfection, qu'on ne peut jamais admettre dans l'Etre ſouverainement parfait.

Dieu voit donc les vérités dont je parle ici, dans cette volonté libre qui les produit ; & l'homme les voit dans ſes effets, que Dieu lui a fait connoître par la révélation naturelle, ou par la révélation ſurnaturelle.

Mais ſi elles ne ſont pas abſolument & eſſentiellement néceſſaires ; on y peut trouver néanmoins une eſpéce de néceſſité du caractere de celle que les Philoſophes appellent conditionnelle & hypothétique ; c'eſt-à-dire, que ſi l'on ſuppoſe une fois le fait de la volonté de Dieu, ſi cette volonté eſt conſtante & certaine, les vérités d'exiſtence ne ſeront pas moins néceſſaires que les vérités d'eſſence, parce que la liaiſon de l'effet avec la volonté du Tout-Puiſſant eſt auſſi néceſſaire que la vérité des idées qu'il renferme dans ſon eſſence. Le principe eſt donc libre à l'égard de la ſeconde eſpéce de vérités, mais la conſéquence ne l'eſt pas. Dieu peut vouloir ce qu'il lui plaît ; mais dès le moment qu'il le veut, il eſt impoſſible, même par rapport à Dieu, que l'effet n'y réponde pas.

L'homme, pour comparer toujours autant qu'il eſt poſſible ſa connoiſſance avec celle de Dieu, voit ces vérités de la même maniere, c'eſt-à-dire, comme certaines, parce que les effets l'aſſurent de la volonté qui les produit, & par conſéquent, comme néceſſaires d'une néceſſité hypothétique, & non pas d'une néceſſité abſolue.

Mais comme j'ai diſtingué en Dieu deux ſortes d'opérations, l'une qu'il aſſujettit lui-même à des loix conſtantes & uniformes, l'autre dans laquelle il agit indépendamment de ces loix, il en réſulte auſſi deux ſortes de vérités.

Les unes qu'on appelle phyſiques & que nous pouvons connoître, non ſeulement par l'événement qui frappe nos ſens, mais qu'il nous eſt permis de prévoir & de prédire avant l'événement même par une eſpéce de prophétie, qu'on peut nommer naturelle, à l'exemple de ce que j'ai appellé une révé-

lation naturelle. C'eſt ainſi que les aſtronômes nous annoncent par avance les éclipſes du ſoleil, de la lune & des autres planetes, ou les révolutions apparentes des étoiles fixes, parce qu'elles arriveront infailliblement & même néceſſairement (ſi l'on n'entend par cette expreſſion qu'une néceſſité conditionnelle) ſuppoſé que Dieu veuille conſerver ſon ouvrage dans l'état où il l'a créé.

Dieu voit ces vérités dans la volonté qu'il a d'obſerver toujours les mêmes loix pour le gouvernement de l'Univers, & nous les voyons dans la manifeſtation de ces loix, que l'ordre conſtant de la nature nous annonce tous les jours, & que les cieux, comme le dit un Prophéte, publient à haute voix.

Les autres vérités, qui ne peuvent être appellées que ſurnaturelles, parce qu'elles regardent des effets qui arrivent contre le cours ordinaire de la nature, ſont toujours préſentes à Dieu dans cette volonté indépendante de ſes propres loix, qui en eſt la cauſe. L'homme ne peut les apprendre que par l'événement, ou par cette prophétie vraiment ſurnaturelle, qui répond à la révélation du même genre, & où Dieu veut bien partager quelquefois avec ſa créature la connoiſſance qu'il a de l'avenir.

Enfin, comme j'ai dit qu'il y a des êtres ou plutôt des manieres d'êtres, qui dépendent de la volonté humaine, exécutée par celle de Dieu même, je dois diſtinguer auſſi un dernier ordre des vérités qui regardent les actions des hommes, & qui étant l'ouvrage d'une volonté libre, ne ſont aſſujetties à aucune néceſſité ni métaphyſique ni même phyſique.

Comment Dieu voit-il ces actions dans ſa volonté, qui ne nous conduit que ſelon notre nature, c'eſt-à-dire, en nous laiſſant agir librement? Comment prévoit-il certainement une détermination libre, & ce qu'on appelle dans l'école les futurs conditionnels? C'eſt une queſtion étrangere au ſujet de cette méditation; mais quelque partage qu'il y ait ſur ce point entre les Théologiens mêmes, ils conviennent tous que Dieu voit clairement, ſûrement, infaillible-

ment ces actions avant qu'elles exiſtent, & qu'elles ſont par conſéquent l'objet d'une connoiſſance vraie, ou, ce qui eſt la même choſe, d'un certain ordre de vérités.

Pour nous, à moins que Dieu, par une voie extraordinaire, ne nous faſſe part de ſa preſcience éternelle, c'eſt par l'événement ſeul que nous pouvons apprendre d'une maniere certaine ce dernier genre de vérités, parce qu'elles ne ſont néceſſaires par rapport à nous, ni d'une néceſſité abſolue, ni d'une néceſſité conditionnelle. On ne peut donc que leur donner le nom de vérités purement poſſibles & contingentes qui dépendent d'une volonté libre, dont la détermination eſt un ſecret, que nous devinons quelquefois par conjecture ; mais que l'événement ſeul nous fait découvrir par une connoiſſance certaine.

Ainſi pour réunir, comme en un ſeul point, toutes les réflexions que je viens de faire ſur les différentes eſpéces de vérités :

J'appellerai vérités du premier ordre, ou vérités métaphyſiques, les vérités d'eſſence, qui ſont également éternelles, immuables, abſolument néceſſaires, ſoit par rapport a la connoiſſance de Dieu, ſoit par rapport à celle de l'homme dans le ſens que j'ai expliqué.

J'appellerai vérités du ſecond ordre, les vérités d'exiſtence, qui ont pour objet des effets produits par la ſeule volonté de Dieu, agiſſant indépendamment de la volonté de ſes créatures. Vérités auſſi éternelles, auſſi immuables que les premieres, mais néceſſaires ſeulement d'une néceſſité conditionnelle ou hypothétique, qui ſuppoſe toujours le fait de la volonté de Dieu.

Si ces vérités ſont l'effet d'une volonté que Dieu aſſujettit à un ordre certain & uniforme, je les appellerai phyſiques ou naturelles.

Si elles ſont l'effet d'une volonté ſupérieure à cet ordre, je les nommerai ſurnaturelles ou miraculeuſes.

J'appellerai enfin vérités du troiſieme ordre, les vérités d'exiſtence qui dépendent de la détermination d'une volonté

libre & créée ; & comme ces vérités ne sont astraintes à aucun genre de nécessité, ce qui fait qu'elles ne peuvent être infailliblement prévues que par Dieu seul, je les appellerai des vérités purement possibles ou contingentes, ou si l'on veut leur donner encore le nom de vérités historiques ; parce que ce sont ces sortes de vérités qui sont l'objet de l'histoire, j'adopterai aussi volontiers cette expression.

La seule chose que je pourrois ajouter à cette distinction des différens ordres de vérités, & qui ne regarde que mes connoissances, c'est qu'on peut les diviser encore en connoissances ou en vérités purement intelligibles, que je ne connois que par l'esprit ; en vérités purement sensibles, que je ne connois que par les sens, & en vérités mixtes, à l'égard desquelles ces deux genres de connoissance concourent. J'ai déja donné plus haut l'idée de cette distinction qui, comme je viens de le dire, est au-dessous de la Majesté divine, à laquelle on ne peut attribuer, sans blasphême, autre chose qu'une connoissance purement intelligible, où le sensible ne sçauroit être compris qu'*éminemment*, pour emprunter encore cette expression de l'école.

Je n'ai fait presque jusqu'ici que définir & diviser. Mais si je veux à présent tirer quelque fruit de cette méditation que je fais sur la vérité, je dois m'appliquer à approfondir deux points encore plus intéressans pour moi.

Le premier consiste à sçavoir par quels moyens je peux m'élever jusqu'à la découverte du vrai, ou à la connoissance de ce qui est ; le second à examiner jusqu'à quel degré de certitude il m'est permis de porter mes connoissances, & comment je peux m'assurer que j'y suis parvenu. L'un est la voie, pour ainsi dire, & le chemin ; l'autre est le but & le terme de toutes les opérations de mon esprit.

Je remarque d'abord sur le premier, que mes connoissances sont de deux sortes. Il y en a que j'acquiers par les seules forces de mon esprit, & dans lesquelles je me suffis à moi-même, sans rien emprunter de ce qui est hors de moi pour y parvenir. Il y en a d'autres, au contraire, où j'ai besoin

d'un ſecours étranger, & où ma connoiſſance eſt fondée ſur celles des autres êtres ſemblables à moi.

Les vérités que j'ai appellées métaphyſiques, qui peuvent être à la portée de mon eſprit, ſont du premier genre, ſoit que je les connoiſſe par voie de perception, comme l'idée de Dieu, la diſtinction du corps & de l'ame, les régles du raiſonnement, ſoit que j'en ſois inſtruit par voie de ſentiment, comme de mon exiſtence, de ma penſée, de ma volonté; ſoit enfin que ces deux voies ſe réuniſſent comme dans la connoiſſance de l'étendue du cercle, du triangle, & de toutes les lignes, ou de toutes les figures géométriques; les vérités de ce genre ſe dévoilent aux regards fixes & perſévérans de mon attention, qui, comme le Pere Malebranche l'a fort bien dit, eſt une eſpéce de priere naturelle que Dieu exauce toujours, lorſque je ne demande que ce qui peut m'être révélé, & que je le demande comme il faut pour l'obtenir.

Je n'ai encore beſoin que de moi ſeul, c'eſt-à-dire, de mes ſens & de ma raiſon pour découvrir les vérités que j'ai appellées phyſiques. La fidélité & l'exactitude de mes obſervations, l'aſſiduité & la vivacité de mon application n'y ſont pas moins récompenſées par la découverte du vrai, que dans l'étude des vérités métaphyſiques.

Je peux, à la vérité, être ſouvent aidé dans ce travail par les découvertes que d'autres eſprits ont faites ſur cette matiere. Mais comme il faut toujours que ce ſoit ma raiſon qui juge de ces découvertes mêmes, & qui s'en convainque par ſa propre expérience, ſi elle veut connoître pleinement le vrai; que d'ailleurs, abſolument parlant, je pourrois me paſſer de ce ſecours, ſi je vivois aſſez long-temps pour étudier tous les objets en eux-mêmes ſans avoir beſoin de l'obſervation des autres Philoſophes; je puis mettre ce ſecond genre de vérités, comme le premier, au nombre de celles que je ne ſuis pas incapable de découvrir par le ſeul uſage de mes facultés naturelles. Tout ce qui dérive d'une néceſſité abſolue ou eſſentielle, comme les vérités métaphyſiques, ou tout ce qui eſt la ſuite d'une néceſſité conditionnelle ou

hypothétique, dont la condition ou l'hypothèse existent réellement, peut sans doute m'être connu par la voie du raisonnement, qui, d'un principe connu, tire des conséquences certaines & évidentes.

Il n'en est pas ainsi des vérités que j'ai appellées surnaturelles ou miraculeuses, ni de celles que j'ai nommées purement possibles, contingentes ou historiques. Elles dépendent, les unes de la volonté absolue de Dieu, les autres de la volonté libre d'un être inférieur ; & elles conviennent en ce point, que je ne puis connoître ni les premieres ni les dernieres, que lorsqu'elles me sont manifestées par l'événement.

A la vérité, si je suis présent à cet événement, j'en suis instruit par le témoignage de mes sens, & en ce cas je me suffis encore à moi-même à l'égard des vérités les plus contingentes.

Mais s'il s'agit d'un fait qui se soit passé hors de ma présence, ou même avant que je fusse au monde, ni mes sens, ni ma raison seule ne peuvent en appercevoir la vérité. J'ai besoin, pour la connoître, du témoignage de ceux qui ont vu le fait, ou qui l'ont appris de ceux qui l'ont vu ; souvent même il y a un très-grand nombre de degrés entre le témoin oculaire, & celui de qui j'apprends ces sortes de vérités.

C'est de tous ces degrés, comme d'autant d'anneaux ; que se forme la chaîne de tradition qui sert de preuve & de fondement à toutes les vérités historiques. Ma raison, il est vrai, m'est d'un très-grand secours pour en faire un juste discernement ; mais si elle m'est utile pour en bien juger, elle ne me suffit pas pour les connoître ; & il n'y a aucun principe, aucun progrès de raisonnement métaphysique ou physique par lequel je puisse conclure, qu'Alexandre a vaincu Darius, ou que César a conquis les Gaules.

Dieu m'a donc donné trois moyens différens pour acquérir la connoissance du vrai.

L'attention de mon esprit & l'opération de ma raison par rapport aux vérités purement intelligibles.

Le rapport de mes sens, aidés & soutenus de la même

attention & du même travail de mon esprit, pour les vérités sensibles qui dépendent d'un ordre & d'un enchaînement de causes constantes & uniformes, dont elles sont des effets ou des suites nécessaires.

Enfin, le témoignage des autres hommes, à l'égard des vérités de fait qui échappent à mes sens, & que mon esprit ne peut découvrir par le seul secours du raisonnement.

Mais en suivant ces trois voies qui me sont ouvertes pour parvenir à la possession de la vérité, à quelle marque pourrai-je reconnoître que j'y suis parvenu en effet ? & quel sera le principe & le fondement de ma certitude ou de cette confiance & de cette sécurité que mon ame doit sentir, quand elle est arrivée au terme de ses recherches, & qu'elle se voit, pour ainsi dire, dans le port ? C'est le second point qui me reste à méditer, & la question la plus délicate de toute cette matiere.

Je sens d'abord que je ne sçaurois en trouver la solution ailleurs que dans moi-même. La conviction des autres n'est pas la mienne. En vain ils me paroissent persuadés d'une opinion qui les frappe ; je n'y souscrirai jamais, comme je l'ai dit dans ma seconde méditation, si je n'éprouve en moi le même degré de persuasion. C'est de mon esprit qu'il s'agit de déterminer, de fixer le consentement. Ainsi je ne puis juger de ce qui est capable de produire en moi cet effet, qu'en examinant attentivement ce qui se passe dans mon ame, lorsque j'acquiesce pleinement & absolument à ce qui me paroît une vérité.

J'appelle la situation où je me trouve alors un état de certitude, dans lequel, comme je l'ai dit ailleurs, mon esprit ne cherche plus, parce qu'il croit avoir trouvé, & ne desire plus, parce qu'il posséde.

Mais qu'est-ce que cet état, & quelles sont les causes qui peuvent le produire au-dedans de moi?

Je voudrois d'abord pouvoir le définir & m'en former une idée claire, que je pusse aussi faire entendre clairement aux autres hommes ; mais tous mes efforts sont inutiles. Je ne doute

doute point de la poſſibilité de cet état, je ſçai que je l'ai éprouvé pluſieurs fois ; mes ſemblables m'aſſurent qu'ils l'ont éprouvé comme moi, mais ils ne réuſſiſſent pas mieux à me l'expliquer par une définition qui éclaire mon intelligence. Je ne le connois donc point, & ils ne le connoiſſent pas non plus par voie de perception ; mais je le ſens & ils le ſentent. Donc, ſuivant les principes que j'ai établis plus haut, cet état de certitude, que je cherche à bien connoître, ne peut être autre choſe qu'un ſentiment intérieur de mon ame, une eſpéce de repos & de calme que rien ne trouble plus, & dont je me rends témoignage à moi-même par cette conſcience intime, qui eſt comme l'écho de toutes les modifications de mon ame. C'eſt ainſi, pour comparer encore la vue ſpirituelle avec la vue corporelle, que, lorſque j'ouvre mes yeux & que je vois la lumiere du ſoleil, je ſens que je la vois, je le ſens certainement, & il n'y a point de ſophiſme qui puiſſe m'en faire douter un moment de bonne foi. Mais ſi l'on me demande en quoi conſiſte cette certitude ; ſi l'on veut m'obliger à définir, par des idées claires, l'état de conviction où je ſuis à cet égard, je ne pourrai que répéter ce que je ſens, & dire que je vois le jour, que j'en ſuis certain, & qu'il ne m'eſt pas poſſible d'en avoir le moindre doute.

Mais ſi je ne puis pas faire connoître d'une autre maniere cet état de certitude, je ſerai peut-être plus heureux à en expliquer les cauſes ; j'en apperçois d'abord trois, qui me paroiſſent toutes également dignes de mon attention, & qui pourroient bien même me réduire à une ſeule.

1°. C'eſt ſouvent la ſeule force, la vivacité, la fermeté, &, ſi j'oſe parler ainſi, l'immobilité du ſentiment même dont je ſuis frappé, qui prévient ou qui fait ceſſer tous mes doutes, & qui ſe ſuffit à lui-même pour me mettre dans cet état de certitude, où mon ame croit jouir pleinement de la vérité.

J'affirme, par exemple, que j'exiſte, que je penſe, que je veux, que je ſuis libre, que j'uſe de ma liberté, peut-être mal-à-propos, en écrivant ces réflexions, dont je ſens auſſi que je ſuis fort fatigué, & je l'affirme avec une ſi grande

conviction, qu'il n'y a rien dans le monde qui puiſſe m'en faire douter. Je ſuis donc à cet égard dans l'état d'une entiere certitude ; mais quelle en eſt la cauſe, ſi ce n'eſt le ſentiment ſeul que j'ai de toutes ces choſes, je veux dire, de mon exiſtence, de ma penſée, de ma liberté, de l'action qui en eſt l'effet ? Qu'on me diſe de prouver que j'ai ce ſentiment & que je dois l'avoir, on me réduira, ſi l'on veut, à l'impoſſible ; mais on ne me réduira jamais à en douter & à héſiter un ſeul moment ſur la certitude qui l'accompagne. Cependant c'eſt mon ſentiment, & mon ſentiment ſeul qui l'a produit. Donc il y a une certitude & une certitude invincible, imperturbable, &, ſi je l'oſe dire, infaillible, qui n'eſt l'effet que de la force même & de la puiſſance de mon ſentiment.

Croirai-je donc que ce premier genre de certitude ſoit le moins parfait, parce que c'eſt celui où ma raiſon & les lumieres de mon eſprit ſemblent avoir le moins de part ? Je ſens, au contraire, que c'eſt celui de tous qui eſt le plus ferme, & qui doit auſſi l'être davantage. Moins j'y contribue par les forces de mon être, plus je dois y reconnoître l'opération efficace & infaillible de ſon auteur. Cette conſcience intime que j'ai de ce qui ſe paſſe en moi, conſcience perpétuelle qui me parle dans tous les temps, conſcience générale & commune à tous les hommes qui entendent ſa voix comme moi, ne peut venir que de Dieu. Donc elle ne ſçauroit me tromper ; donc elle eſt le plus ſolide fondement de ma certitude. Mais j'aurai bien-tôt occaſion d'approfondir encore plus exactement cette penſée.

2°. Ce n'eſt pas ſeulement la vivacité & la force de mon ſentiment intérieur qui cauſe en moi ce que j'appelle un état de certitude ; c'eſt ſouvent, & à l'égard de certaines vérités, une idée claire & lumineuſe que je puis définir & faire concevoir aux autres, ou une ſuite & un progrès de perceptions dont il ne réſulte, comme je l'ai dit plus haut, qu'un ſeul point de lumiere, auquel tous les rayons qui éclairent mon eſprit ſe réuniſſent.

J'appelle cette ſeconde cauſe de ma certitude la voie de

perception, la route éclatante & lumineuse de l'évidence, qui est sans doute la plus agréable pour moi. Elle satisfait plus qu'aucune autre, & elle flatte plus agréablement ma raison, qui regarde la découverte de la vérité, comme son ouvrage; & d'ailleurs, ma certitude est aveugle en quelque maniere, lorsque c'est le seul sentiment qui la cause. Mais elle a des yeux & voit clair, pour parler ainsi, lorsque je la dois à l'évidence des idées qui se présentent distinctement à mon esprit. Je peux m'en rendre raison à moi-même, & repasser avec plaisir par tous les degrés, & comme par toutes les démarches que mon esprit a faites pour arriver à la vérité. Un Voyageur qui ne pourroit marcher que la nuit n'en arriveroit pas moins au terme de son voyage, & il auroit toujours une sorte de joie de s'y voir arriver; mais il a une satisfaction toute différente, lorsque la lumiere du soleil & la sérénité d'un beau jour lui permettent d'observer les lieux par lesquels il passe & de pouvoir tracer, au moins dans son imagination, la carte & le tableau de tous les pays qu'il a traversés dans sa route. Tel fut le plaisir de Pythagore, lorsqu'il immola des victimes aux Muses après la découverte de cette célébre & féconde proposition géométrique, que *dans tout triangle rectangle, le quarré de l'hypoténuse est égal aux quarrés des deux autres côtés.* Il ne goûta pas seulement la satisfaction d'être convaincu de cette vérité, il sentit encore plus celle de sçavoir pourquoi il étoit convaincu de revenir agréablement sur ses pas, & de voir par quel progrès d'idées également évidentes il étoit parvenu à voir évidemment la vérité de cette proposition.

Mais après tout, si la route est différente, le terme de la route est précisément le même; & si j'examine bien ce qui se passe en moi, lorsque je me rends à la clarté de mes perceptions, je trouverai que c'est toujours, dans cette supposition même, une force & une vivacité invincible de sentiment, qui produit l'adhésion & l'acquiescement de mon esprit.

D'où vient, par exemple, que je me soumets pleinement à la vérité de la proposition dont Pythagore s'applaudissoit

d'avoir fait la découverte ? C'eſt parce que chacune des propoſitions qui lui ſervent de fondement eſt également évidente. Par elles je remonte juſqu'à une premiere notion, qui eſt claire par elle-même ; par elles, je deſcends d'évidence en évidence, juſqu'à la propoſition qu'il s'agit de démontrer, & qui devient par-là auſſi évidente que toutes celles dont elle a reçu, pour ainſi dire, le jour. Mais tout cela n'eſt encore rien, ſi je ne ſuis aſſuré d'ailleurs, que tout ce qui eſt évident eſt vrai. Et qu'eſt-ce qui m'en aſſure, ſi ce n'eſt un ſentiment intérieur, qui ne me permet pas de douter de tout ce qui porte ce caractere, ſentiment dont je ſuis tellement affecté, qu'il m'eſt impoſſible de ne pas m'y rendre ? J'y acquieſce par une impreſſion ſupérieure que j'éprouve, & j'y conſens préciſément de la même maniere qu'à ces propoſitions que j'ai priſes pour exemple du premier genre de certitude, *j'exiſte*, *je penſe*, *je veux*, *je ſuis libre*, parce que je ſens intérieurement qu'il m'eſt auſſi impoſſible de ne pas acquieſcer à l'une que de réſiſter aux autres.

Il y a cependant cette différence entre ma certitude, lorſqu'elle eſt fondée ſur le ſeul ſentiment, & ma certitude cauſée par l'évidence de mes perceptions, que l'une eſt fondée ſur le ſentiment qui ne ſe prouve que par lui-même & au-delà duquel je ne ſçaurois remonter ; au lieu que l'autre a ſouvent pour principe un ſentiment d'évidence cauſé par d'autres ſentimens encore plus évidens que des idées ſupérieures font naître dans mon ame. Je conſens dans un cas, parce qu'il ne m'eſt pas poſſible de réſiſter ; je conſens dans l'autre, non ſeulement parce que je ne peux, mais parce que je ne dois pas réſiſter, & je ſçais que je ne le dois pas par d'autres ſentimens que j'ai déja éprouvés, & qui renferme celui auquel il s'agit de donner mon conſentement. Ainſi, de ces deux eſpéces de conviction, l'on peut dire, que la premiere eſt fondée ſur un ſentiment ſimple, & que l'autre l'eſt ſur un ſentiment juſtifié par d'autres ſentimens. Mais comme en remontant de degré en degré dans la généalogie du genre humain, on arrive enfin à un premier homme qui a eu des en-

fans & qui n'a point eu de pere ; de même dans la ſuite, &, ſi je l'oſe dire, dans la filiation de nos penſées, on s'éleve enfin juſqu'à une premiere notion qui en produit pluſieurs, mais qui, n'ayant été produite par aucune autre, n'a pour garant de ſa vérité que notre ſentiment intérieur, ou notre conſcience même. Ainſi, quiconque approfondira bien le premier principe de nos connoiſſances, demeurera toujours convaincu, que dans les vérités même les plus ſuſceptibles des preuves de raiſonnement, c'eſt enfin le ſentiment même & notre conſcience intime qui ſont le ſeul appui de notre certitude.

Non ſeulement je ſens que cela eſt, mais je ſens en même-temps que cela doit être ainſi, ſuivant la connoiſſance que Dieu me donne, par cette même conſcience, de la nature de mon être. Revenons ici à la notion ſimple que je me ſuis formée de la vérité, j'ai dit qu'elle conſiſte uniquement à voir & à bien voir. Or, je vois par mes yeux, je vois auſſi par mon eſprit, & l'effet de ces deux eſpéces de vues ſe réduit également à ſentir que je vois bien. Je prends une lunette pour contempler les ſatellites de Jupiter ; aucune éclipſe ne les dérobe à ma vue ; la lunette eſt excellente ; le ciel eſt ſerein ; j'ai les yeux bien diſpoſés ; j'apperçois ces planetes du ſecond ordre ; je les vois clairement ; j'affirme que je les vois ; je ne puis en rendre que cette raiſon, & il eſt impoſſible qu'il y en ait une meilleure pour moi, parce que mon ſentiment intérieur eſt la choſe dont je ne puis le moins douter. Il en ſera de même ſi je paſſe à ce qui regarde la vue de mon eſprit. Je conçois clairement que dans tout triangle rectangle, le quarré de l'hypoténuſe eſt égal à la ſomme des quarrés des deux autres côtés. Les propoſitions précédentes ſont comme les verres de la lunette, qui rapprochent l'objet de mes yeux, & qui me mettent à portée de le bien appercevoir. Et ſi l'on me demande pourquoi j'acquieſce à cette propoſition, je ne puis que répondre ſimplement ; je vois l'égalité du quarré de l'hypoténuſe avec les deux autres quarrés, comme je voyois tout à l'heure les

ſatellites de Jupiter. Je la vois clairement, & je ſens que je la vois. On ne peut me demander rien de plus à l'égard de ma vue corporelle ; on ne peut auſſi aller plus loin à l'égard de ma vue ſpirituelle. Ainſi l'a voulu l'Auteur de mon être, & telle eſt ma nature, que dès que je vois ce qui eſt, ſoit par mes ſens ou par mon intelligence, un ſentiment intérieur fixe l'agitation de mon eſprit, termine ſes recherches, & m'aſſure, par la ceſſation de tout doute, que je ſuis enfin arrivé au terme de mes deſirs.

3°. Mais c'eſt peut-être parler trop long-temps des deux premieres cauſes de ma certitude, qui ſe réduiſent néanmoins à une ſeule. Il me reſte encore d'en expliquer une troiſiéme qui regarde uniquement les vérités que j'ai appellées poſſibles & contingentes, par rapport à moi, au lieu que les vérités métaphyſiques & phyſiques ſont l'objet des deux premieres.

En effet, je ne parviens pas ſeulement à la certitude par la force du ſentiment intérieur, ou par l'évidence de mes perceptions. J'y arrive encore par un témoignage qui eſt hors de moi & que je reçois des autres êtres intelligens, qui m'aſſurent l'exiſtence ou la vérité des faits que je ne ſçaurois apprendre par moi-même. Ma vue alors n'eſt pas une vue directe ; je peux l'appeller une eſpéce de vue réfléchie. La connoiſſance que mes témoins ont de ces faits eſt pour moi comme un miroir dans lequel je verrois des objets ſur leſquels je ne pourrois jetter un regard direct & immédiat, ou plutôt ſans m'égarer plus long temps dans des images ſemblables, je diſtinguerai ici deux différens genres d'évidence.

L'une eſt celle de la choſe même, que je puis appercevoir directement, & c'eſt celle dont j'ai déja parlé. L'autre eſt celle de l'autorité du témoin ſur la foi duquel je crois la vérité d'un fait arrivé devant lui en mon abſence.

J'appelle la premiere une évidence de raiſon, & j'appelle la ſeconde une évidence d'autorité.

Les effets de l'une & de l'autre ne ſont pas moins différens que leur cauſe.

L'évidence de raiſon ſe termine à ce ſentiment intérieur

qu'on appelle conviction ou science, selon l'idée que les Philosophes attachent à cette expression, qui signifie, selon eux, une connoissance certaine fondée sur des raisons évidentes & tirées d'une cause naturelle.

L'évidence d'autorité est suivie, au contraire, de ce genre de sentiment que nous appellons persuasion, ou plutôt, créance ou foi ; sentiment par lequel nous acquiesçons à la vérité d'un fait sur le témoignage de ceux qui nous l'attestent, quoique nous n'en connoissions ni les causes physiques, ni les causes morales, & que nous puissions même ne les connoître jamais parfaitement.

C'est par la premiere de ces deux espéces d'évidence que je souscris à la quatrieme proposition d'Euclide, & c'est par la deuxieme que je crois certainement qu'il y a une ville appellée Rome, ou qu'il y a eu un Grec nommé Alexandre, & un Romain nommé César, qui se sont rendus illustres par de grandes victoires.

Si l'autorité qui domine dans le second genre d'évidence est infaillible, c'est-à-dire, si le témoin, sur la foi duquel je détermine ma créance, ne peut ni être trompé lui-même, ni vouloir me tromper ; en un mot, si c'est Dieu même qui me parle immédiatement ou médiatement, un témoignage d'un si grand poids produit en moi une créance qu'on appelle foi divine.

Si, au contraire, mes témoins peuvent être trompés ou trompeurs, c'est-à-dire, si ce ne sont que des hommes ordinaires, leur autorité dépend des circonstances qui peuvent affoiblir le poids de leur déposition, & elle ne produit jamais en moi que ce que l'on appelle une foi humaine.

Je ne parle, dans tout ce que je viens de dire sur ce troisieme point, que des vérités qui sont purement possibles & contingentes, sans aucun mélange de causes physiques, qui puissent produire des événemens nécessaires, & je fais cette remarque, parce que ce mélange ou cette combinaison du physique & du moral n'est pas impossible. C'est ainsi que l'astronomie vient heureusement au secours de l'histoire, pour

fixer ou pour redresser les époques de la chronologie, & pour assurer la date d'une naissance, d'une mort, d'une bataille, ou d'un autre événement, par les dates certaines & incontestables d'une éclipse de soleil ou de lune ; enfin, dans les faits mêmes qui sont purement possibles & contingens, si les principes du raisonnement, c'est-à-dire, ces faits mêmes n'ont pour eux qu'une évidence d'autorité, les raisonnemens que l'on forme sur ces faits supposés véritables, & les conséquences qu'on en tire, peuvent avoir souvent une évidence de raison; comme lorsque l'on prouve qu'il est impossible qu'Enée ait vu Didon, parce qu'alors la liaison qui est entre un fait regardé comme certain, & la conséquence qui en résulte, est vraiment nécessaire, au moins de cette nécessité que j'appelle conditionnelle ou hypothétique, & elle devient par-là du ressort de notre raison.

Je reviens de cette espéce de digression à la suite de mon raisonnement, & après avoir distingué l'évidence de raison & l'évidence d'autorité, j'examine si la derniere peut me conduire à ce que j'ai appellé un état de certitude.

Je l'envisage d'abord dans son plus haut degré, c'est-à-dire, lorsqu'elle est fondée sur le témoignage de Dieu même, & j'y remarque trois choses.

1°. Ce témoignage étant évidemment infaillible, la certitude que Dieu mettoit dans l'ame de Moïse & des Prophetes, lorsqu'il leur rendoit sa présence sensible & qu'il leur parloit lui-même immédiatement, ou par le ministere d'un Ange, étoit au-dessus de tout ce que nous pouvons concevoir en genre de conviction.

2°. Elle n'étoit pas moins raisonnable qu'infaillible. De cette impression vive & pénétrante qui causoit en eux un sentiment dominant & une conscience intrépide de l'action de Dieu, ils pouvoient conclure, par raisonnement, la vérité des paroles que Dieu leur faisoit entendre. Mais ils n'avoient pas même besoin de cet enthymême si simple ; c'est Dieu qui me parle. Donc ce que j'entends est la vérité même. Ils le voyoient clairement renfermé dans la manifestation de

la préſence de Dieu. Ils ſentoient donc & ils voyoient en même-temps. Ainſi leur certitude étoit fondée ſur les deux premieres cauſes que j'ai expliquées, je veux dire, ſur le ſentiment & ſur la perception.

3°. Mais puiſque l'évidence de perception même ſe réduit toujours au ſentiment, comme je l'ai fait voir, il me ſemble que j'en puis conclure que l'autorité de Dieu, ou le poids infini de ſon témoignage reçu de lui-même, agit ſur nous par voie de ſentiment, & ſe termine à nous faire dire du fond de notre ame, je vois, je ſuis ſûr que je vois, ſans qu'il me ſoit poſſible d'en douter.

En ſera-t-il de même du témoignage des hommes? Je n'ai garde de le penſer. L'homme eſt auſſi capable d'être trompé ou trompeur, que Dieu eſt incapable d'être l'un ou l'autre. Je n'apperçois même d'abord aucune liaiſon, aucune conſéquence néceſſaire entre ces deux propoſitions; un homme m'aſſure avoir vu un tel fait; donc un tel fait eſt véritable. Je ne ſçaurois en conclure néceſſairement qu'il l'ait vu, il peut ou ne l'avoir point vu, & vouloir me tromper, ou l'avoir mal vu & être lui-même trompé. Ainſi le témoignage des hommes ſemble ne me préſenter d'abord qu'une matiere de doute plutôt qu'un principe de certitude; & ſi le Pyrrhoniſme ne doit pas avoir lieu dans toutes nos autres connoiſſances, il ſemble au moins qu'on ne puiſſe le combattre dans ce qu'on appelle vérités de fait, & qu'il ait établi ſon ſéjour & comme ſon domicile naturel dans l'hiſtoire.

Croirai-je donc que la vérité ne réſide jamais dans le témoignage des hommes, & qu'il faille toujours s'y réduire à la vraiſemblance, en ſorte qu'il ne puiſſe former qu'une opinion probable, ſans être jamais un fondement aſſez ſolide pour établir en nous une créance certaine?

Le raiſonnement que je viens de faire me conduiroit aſſez à tirer cette conſéquence, mais mon ſentiment intérieur y réſiſte. Il y a je ne ſçais quoi dans le fond de mon ame qui réclame ſur ce point contre la ſubtilité de ma raiſon, & qui en appelle au jugement de ma conſcience. Je ſens, en un

un mot, qu'il y a des faits que Dieu ne me révele point immédiatement, & qui ne me ſont connus que par le témoignage des hommes, dont il m'eſt auſſi peu poſſible de douter, que des vérités les plus évidentes, comme celles de la Géométrie.

Puis-je douter, par exemple, de l'exiſtence de la ville de Rome, où je n'ai jamais été, & de celle de l'Océan, que je n'ai jamais vu ? Puis-je ſeulement ſoupçonner qu'un Hiſtorien me trompe, ou qu'il eſt lui-même trompé, quand il m'aſſure qu'Auguſte a été le premier Empereur Romain, ou que Chriſtophe Colomb a fait la découverte de ce qu'on appelle le nouveau monde ? Si les vérités de la Géométrie ſont plus lumineuſes, parce que j'en découvre le principe, celles-ci ont l'avantage d'être plus à la portée du commun des hommes & de faire dans leur ame une impreſſion plus profonde & plus durable. On diſpute tous les jours ſur les méthodes géométriques, on diſpute ſur l'évidence même ; mais on ne s'eſt jamais aviſé de diſputer ſur l'exiſtence de Rome, & s'il s'eſt trouvé quelquefois des hommes qui aient voulu révoquer en doute des faits de cette nature, on les a regardés comme des fous, ou du moins comme des ſophiſtes mépriſables, qui abuſoient de la ſubtilité de leur eſprit.

Quelle eſt donc la cauſe de cette eſpéce de foi humaine, plus commune dans le monde que la foi divine ? Ce n'eſt pas ſeulement une cauſe morale, elle eſt phyſique en quelque maniere, parce qu'on peut dire qu'il eſt phyſiquement impoſſible que les hommes ſe trompent, ou qu'ils veuillent me tromper ſur ces ſortes de faits.

Telle eſt la nature de l'être qui m'eſt commun avec eux ; d'un côté, je peux voir clairement ce qui ſe paſſe devant mes yeux, & de l'autre je dis ſincérement ce que je vois, ſuppoſé qu'il n'y ait ni paſſion, ni intérêt, ni caprice, ni maladie qui offuſque la lumiere de mon eſprit, ou qui corrompe la droiture de mon cœur. J'en fais une expérience continuelle dans les enfans qui ne font encore que ſuivre aveuglément l'impreſſion de la nature, & qui ne mentent jamais, lorſqu'ils

n'ont aucune raiſon de mentir. Je peux donc dire que l'homme eſt vrai naturellement, & qu'il n'eſt menteur que par accident.

J'en trouverois même, ſi je voulois, une raiſon métaphyſique dans les idées de Dieu & dans l'ordre commun de ſa providence. Je ne ſçaurois douter qu'il n'ait créé les hommes pour vivre les uns avec les autres dans une ſociété, dont le lien le plus fort eſt la ſincérité & la confiance mutuelle qui en eſt le fruit. Je ſçais qu'ils affoibliſſent ſouvent & qu'ils rompent même ce lien, lorſqu'ils ſe livrent à leurs paſſions ; mais c'eſt une exception qui confirme la régle & qui me fait voir, que lorſqu'ils ne ſont point dominés par leurs paſſions, ils doivent ſuivre & ſuivent en effet l'intention, la deſtination de l'Auteur de leur être. Il leur faut une raiſon pour mentir, il ne leur en faut point pour dire la vérité.

Or il eſt, je ne dis pas moralement, mais phyſiquement impoſſible, que ces paſſions contraires à l'ordre naturel qui les trompent & qui les rendent trompeurs, ſe trouvent en même-temps & ſur le même fait dans tous les hommes, ou du moins dans un très-grand nombre d'hommes de tout âge, de tout ſexe, de tout pays & de tous les ſiécles ; qu'ils ſoient tous ou paſſionnés, ou intéreſſés, ou capricieux, ou malades, par rapport à un même objet, & par une eſpéce de concert dont la raiſon ne ſeroit pas capable, & dont les cauſes fortuites qui la dérangent le ſont encore beaucoup moins. Il eſt impoſſible, par exemple, de ſuppoſer que depuis plus de deux mille ans, tous ceux qui ont vu la ville de Rome, & qui ont dit qu'ils l'avoient vue, ſe ſoient rencontrés ou réunis ſur ce point dans le même genre d'illuſion ou de mauvaiſe foi. Nul effet ne peut être produit ſans cauſe, & les Epicuriens mêmes l'ont reconnu, lorſqu'ils n'ont pas oſé abandonner abſolument au haſard la production de l'Univers. Ils ont été obligés de ſuppoſer un mouvement néceſſaire dans les atômes, & de les précipiter de haut en bas par leur peſanteur qu'ils regardent comme une propriété inſéparable de la matiere. Or, comment trouvera-t-on ce principe, cette cauſe

commune d'égarement ou d'artifice dans tous les eſprits qui concourent à m'aſſurer l'exiſtence de Rome? Ainſi quand je crois des faits de cette nature, ma certitude eſt fondée ſur deux cauſes.

1°. Le raiſonnement que je viens de faire ſur l'impoſſibilité phyſique de ſuppoſer dans tous les hommes, ou dans un ſi grand nombre, une illuſion active ou paſſive, eſt la raiſon lumineuſe de ma confiance.

2°. La force & la fermeté du ſentiment dont nous ſommes naturellement frappés par ces ſortes de faits, quand même nous n'en développerions pas ſi exactement la cauſe, eſt une ſeconde raiſon moins claire, mais non pas moins efficace de ma certitude. En effet, ſi l'on veut me preſſer ſur la créance que je leur donne, ſi l'on cherche par des raiſonnemens ſubtils à m'en faire douter, je répondrai toujours que cela m'eſt impoſſible. Mon ſentiment intérieur ne me rend pas moins ferme & moins inébranlable ſur ce ſujet, que ſur les vérités qu'on me démontre le plus géométriquement.

C'eſt donc toujours ce ſentiment, cette conſcience intime qui eſt le principe de ma confiance & de ma certitude dans toute connoiſſance; & s'il y a des Philoſophes qui veuillent n'appeller cette certitude, à l'égard des faits contingens, qu'une certitude morale qui n'eſt fondée que ſur une vraiſemblance portée au plus haut degré, je leur permettrai d'agiter cette queſtion de nom; mais je ſentirai toujours au dedans de moi, que ſoit que la cauſe en ſoit vraiment phyſique, ou ſeulement morale, l'effet en eſt toujours égal. Ma conſcience eſt également affectée par l'évidence de la choſe & par l'évidence du témoignage. Je vois alors par les yeux d'autrui comme je verrois par les miens, & je finis toujours, comme dans tout autre genre de vérité, par dire, que je vois ce qui eſt.

C'eſt ainſi que la révélation même trouve une créance ferme dans mon eſprit. Dieu ne nous a donné que des preuves de fait pour établir la vérité de la Religion, & il ſemble qu'il ait préféré cette eſpéce de preuve à toutes les autres, parce

que c'eſt celle qui domine le plus généralement ſur l'eſprit humain, & qui met le commun des hommes dans une ſécurité plus parfaite & plus imperturbable.

Au reſte, je ne parle ici que des faits dont il eſt évidemment impoſſible que les témoins ſoient trompés ou trompeurs, & je n'examine point ce qui regarde les autres, parce qu'ils ſont hors de mon ſujet, & qu'il eſt certain que le témoignage des hommes n'y peut produire qu'une probabilité ou vraiſemblance plus ou moins grande, & ſouvent contraire à la vérité.

Je m'arrête donc à ces deux principes, qui ſont comme la concluſion générale de tout ce que je viens d'établir ſur l'aſſurance où l'homme peut être d'avoir découvert la vérité.

L'un, que cet état de certitude n'eſt en lui-même qu'un ſentiment ou une conſcience intérieure.

L'autre, que les trois cauſes que j'en ai diſtinguées ſe réduiſent encore à un autre ſentiment.

Sentiment ſimple, qui ſe prouve lui-même comme dans ces vérités, *j'exiſte, je penſe, je veux*, & que je puis appeller un ſentiment de pure conſcience.

Sentiment juſtifié, ou ſentiment de l'évidence qui eſt dans la choſe même, ou de cette propoſition, que *tout ce qui eſt évident eſt vrai*, & je l'appellerai un ſentiment d'évidence.

Enfin, un ſentiment qui peut auſſi être appellé, un ſentiment juſtifié par le poids du témoignage qui l'excite, & qui a pour fondement une évidence d'autorité. Je l'appellerai donc par cette raiſon, *le ſentiment d'une autorité évidente*.

Ou pour m'expliquer encore d'une autre maniere, je diſtinguerai trois ſortes d'évidences.

Une évidence de ſentiment, que je connois par conſcience.

Une évidence de raiſon, que j'apperçois par voie de lumiere ou d'idées claire & diſtincte, & dont cependant je ne ſuis aſſuré, en remontant juſqu'au premier principe, que par une voie de ſentiment.

Une évidence d'autorité, dont je ſuis frappé par un témoignage qui exclut toute ſorte de doute. Ce que je reconnois encore par un ſentiment.

Mais pourquoi l'évidence, de quelque genre qu'elle ſoit, ne ſçauroit-elle me tromper? Ou comment puis-je être aſſuré que c'eſt-là ce que je dois regarder comme le caractere certain & infaillible de la vérité?

Je pourrois bien me diſpenſer d'approfondir cette derniere queſtion, & m'en tenir à cette conſcience intime & profonde que j'ai de l'impoſſibilité où je ſuis de douter, lorſque l'évidence me frappe, ſoit par un ſentiment ſimple, ſoit par lumiere, ou par autorité. Puis-je douter, *ſi j'exiſte, ſi je penſe, ſi je veux*, ſi dans un triangle rectangle le quarré de l'hypoténuſe eſt égal aux quarrés des deux autres côtés? Puis-je douter s'il y a une ville de Rome, s'il y a eu un Alexandre ou un Ceſar? Il en eſt de même dans tous ces exemples, pour revenir encore à ma comparaiſon familiere, que de l'impreſſion qui ſe fait ſur mes yeux lorſque je vois la lumiere du ſoleil, je ſens que je la vois, & de cela ſeul que je le ſens, je conclus que je la vois en effet, parce que voir n'eſt autre choſe que ſentir que l'on voit. Mais, me dira-t-on, pourquoi tirez-vous cette conſéquence? Qu'eſt-ce qui vous aſſure que votre raiſonnement eſt juſte & néceſſaire? Je réponds bien ſimplement; que m'importe de le ſçavoir, dès le moment qu'il m'eſt abſolument impoſſible d'en douter. La même réponſe me ſuffit pour fermer la bouche à ceux qui voudroient m'embarraſſer, en me demandant pourquoi j'affirme la vérité de ce que je vois évidemment. Que veut dire cette expreſſion? Elle ſignifie ſeulement, que j'ai raiſon de dire que je vois, lorſque je vois. Mais pourquoi ai-je raiſon de le dire? C'eſt parce que je le vois, & que telle eſt la nature de mon être, qu'il ne m'eſt pas poſſible de douter que je ne le voie. Que me ſerviroit-il donc de vouloir ſecouer le joug de l'évidence? C'eſt une loi néceſſaire & inévitable; non ſeulement je ne puis lui réſiſter, mais je ne ſçaurois même vouloir le faire.

Je n'aurois beſoin que de cette ſeule réponſe pour demeurer tranquille ſur ce ſujet. Mais mon eſprit ſera peut-être encore plus ſatisfait, ſi je puis me convaincre, par des ré-

flexions tirées de la nature de mon être, & de l'idée de Dieu même, que je dois me ſoumettre à l'évidence, non ſeulement par ſentiment, mais par raiſon, & que ſi je ne doute plus lorſqu'elle m'éclaire, c'eſt parce qu'en effet j'aurois tort de vouloir encore douter.

La plus légere attention ſur mon être me fait d'abord ſentir, que ſoit dans le monde viſible, ſoit dans le monde intelligible, ce n'eſt pas moi qui ſuis ma lumiere à moi-même.

Suppoſons que ce ſoit dans mes yeux corporels que réſide véritablement la ſenſation de la vue, je les ouvre inutilement, & je demeure toujours dans les ténébres, ſi le ſoleil ne ſe leve, ou ſi une autre clarté ne luit hors de moi. De même c'eſt envain que les yeux de mon ame ſont ouverts, ou pour parler ſans figure, c'eſt envain que ſes deſirs & ſon attention la mettent en état de recevoir l'impreſſion du vrai, ſi la lumiere de la vérité ne ſe léve pour elle, c'eſt-à-dire, ſi Dieu ne lui donne les idées qu'elle ne peut ſe former d'elle-même. Comment en auroit-elle le pouvoir, puiſqu'elle ignore même ce que Dieu fait en elle pour les lui donner? Comparons encore la vue de l'eſprit avec celle du corps; nous trouverons que la derniere a quelqu'avantage en ce point ſur la premiere.

Je puis expliquer, au moins en partie, la méchanique de la viſion corporelle, & ſi je ſçavois parfaitement l'anatomie, je pourrois dire quels nerfs il faut frapper, de quelle maniere ils doivent être remués, & quelle quantité d'eſprits animaux il eſt néceſſaire d'y faire couler, pour exciter dans mes yeux un mouvement tel que celui que la lumiere y produit, & pour me donner le ſentiment qui en réſulte. Mes connoiſſances ne vont pas ſi loin ſur ce qui regarde la vue ſpirituelle. Tout ce que je ſçais & tout ce que je puis ſçavoir, c'eſt que je deſire de voir; & que ſi je ſuis fort attentif à ce que je vois, je ſens augmenter ma vue, ou plutôt je ſens mon objet croître ou devenir plus lumineux. Je vois même de nouveaux objets s'y joindre pour redoubler ſa clarté comme par des rayons réfléchis.

Mais comment puis-je augmenter ainsi ma lumiere, & évoquer, pour ainsi dire, cette espéce d'ombre ou d'image que j'oblige à paroître devant moi ? C'est ce que j'ignore absolument. Je sens seulement que je vois, sans sçavoir ni pourquoi, ni par quel moyen je vois.

Quelle autre puissance que celle de l'Auteur de mon être seroit capable de me donner ces idées ou ces images, qui semblent s'offrir à moi au gré de mes desirs ? C'est donc lui qui est la lumiere de mon esprit, comme le soleil est la lumiere de mon corps. Je parle sur ce dernier point dans le sens populaire & seulement pour soutenir ma comparaison; car je sçais que le soleil luiroit envain à mes yeux, si Dieu ne formoit lui-même le sentiment de lumiere dans mon ame.

Si c'est Dieu qui me donne les idées que j'apperçois, ne sera-ce pas moi du moins qui me donnerai ce repos d'esprit, ce calme, cette paix intérieure dont je jouis aussi-tôt que le voile est levé, & que je découvre clairement la vérité qui étoit l'objet de mes recherches ?

Mais si cette heureuse situation de mon ame dépendoit de moi, je me la donnerois toujours, & j'en serois si charmé que je n'attendrois peut-être pas même la présence ou la manifestation de la vérité pour me la donner. Je sens, au contraire, que je ne puis ni l'avancer, ni la retarder par ma seule volonté, ni même par tous les efforts de mon esprit. Tant que le vrai ne se montre pas pleinement à moi, je suis dans un trouble & dans une espéce d'anxiété dont je sens aussi que je ne suis pas la cause, puisque je l'éprouve malgré moi & que ma volonté seule ne sçauroit la faire cesser. Dès que je suis arrivé, si je peux parler ainsi, jusqu'à la parfaite révélation de la vérité, ce mouvement s'éteint & le repos y succéde. L'un & l'autre sont donc l'ouvrage d'une main supérieure qui me modifie, comme il lui plaît, qui excite & qui appaise à son gré l'agitation de mes pensées ; qui la fait naître par un doute pénible & laborieux, afin que je m'efforce d'en sortir ; & qui la fait cesser par un sentiment de repos & de sécurité, pour récompenser mes efforts & me faire goûter le calme

calme après la tempête. Tout cela me paroît clairement renfermé dans le ſeul principe, qu'il n'appartient qu'à Dieu d'agir ſur mon ame, parce qu'il n'y a qu'une puiſſance ſuprême qui puiſſe modifier une ſubſtance intelligente, ſoit par rapport aux objets ſenſibles, ſoit par rapport aux objets intelligibles, & ce principe me paroît ſi évident par lui-même, qu'il n'a beſoin pour moi du ſecours d'aucune preuve.

Mais lorſque je conſidere la nature de mon être, je ne découvre pas ſeulement ſa foibleſſe & le beſoin continuel qu'il a de ſon Auteur, pour appercevoir le vrai, & pour ſe repoſer tranquillement dans cette vue, j'y remarque encore deux choſes.

L'une, que je crois être capable de connoître certaines vérités ; que cette perſuaſion eſt ſi naturellement gravée dans mon eſprit, comme dans celui de tous les hommes, que rien ne peut l'en effacer, & que ceux-mêmes qui veulent attaquer cette opinion commune ont plus à combattre contr'eux-mêmes, que contre les autres, quand ils veulent ſoutenir leur paradoxe. Il ne me faut point d'effort pour croire quelques vérités. Il m'en faut beaucoup pour douter de tout ; & je n'y parviens pas même par tous mes efforts.

L'autre, que non ſeulement moi, mais tous les hommes du monde, n'ont jamais penſé qu'il puiſſe y avoir pour eux aucune autre marque, aucun autre caractere du vrai, que les trois genres d'évidence dont j'ai fait la diſtinction. S'il y en avoit un autre, comme il nous ſeroit abſolument inconnu, nous ne pourrions en faire aucun uſage, & il ſeroit pour nous, comme s'il n'étoit point.

Je lis donc ces trois vérités dans le fond même de mon être.

L'une, que c'eſt Dieu qui produit en moi, non ſeulement les idées ou les ſentimens dont je ſuis frappé ; mais encore le trouble qui accompagne mon doute, & le repos qui ſuit la découverte que je crois faire de la vérité.

L'autre, que je ſuis perſuadé avec tout le genre humain, qu'il y a quelques vérités que l'homme n'eſt pas incapable de connoître.

La derniere, que les trois eſpéces d'évidence que j'ai diſtinguées ſont pour moi, comme pour tous les hommes, le ſeul caractere connu de ce que j'appelle vérité.

Je paſſe à préſent de la nature de mon être à l'idée de la Divinité, & j'y découvre trois caracteres qui répondent aux trois choſes que je viens d'obſerver en moi.

1°. Dieu eſt ſouverainement puiſſant pour produire dans mon ame toutes les modifications dont elle eſt ſuſceptible par ſa nature.

2°. Il eſt ſouverainement parfait ou ſouverainement bon: il imprime ſa perfection ou ſa bonté ſur tous ſes ouvrages, autant qu'ils ſont capables d'en recevoir le caractere, ou plutôt, ſelon la meſure que ſa ſageſſe leur a preſcrite; & il ne peut, ni vouloir poſitivement le mal qui n'eſt qu'une négation, ni créer un être deſtiné par ſa nature à être néceſſairement malheureux.

3°. Il eſt ſouverainement vrai : vrai dans ſon intelligence où le faux ne ſçauroit jamais trouver d'entrée; vrai dans ſa volonté, qui ne peut produire le faux, parce que le faux n'eſt autre choſe que le néant même.

Sur toutes ces notions de l'être de l'homme & de celui de Dieu, je raiſonne de cette maniere pour me convaincre moi-même, non pas que je ne ſçaurois réſiſter à l'évidence, c'eſt ce que j'ai déja remarqué; mais que je ſerois inſenſé ſi je voulois y réſiſter.

Il en eſt de cette propoſition, comme de certaines vérités géométriques, qui ſont d'abord ſi évidentes par elles-mêmes, que comme on n'a point encore de principe plus évident qui puiſſe ſervir à les démontrer directement, & pour parler le langage des ſcholaſtiques, *à priori*, on eſt obligé d'avoir recours aux ſuites abſurdes qui naîtroient de la ſuppoſition contraire pour les démontrer moins directement, & comme le diſent les mêmes Auteurs, *à poſteriori*.

C'eſt ainſi que l'homme n'a rien de plus clair, ni de plus fort que l'évidence même, pour montrer qu'il doit s'y ſoumettre, & lorſqu'on l'oblige à en donner d'autres preuves,

il n'en peut trouver que dans les conséquences absurdes, qui résultent nécessairement de l'opinion contraire.

J'en distingue donc ici deux sortes : les unes qui regardent la condition de l'homme ; les autres qui tombent sur la conduite de Dieu même, & ce sont celles qui me frappent le plus.

Quel est mon état, si je puis être trompé par l'évidence ? Je me vois réduit à douter de tout, incapable de m'assurer jamais si je ne dis point faux lorsque je croirai dire vrai, ou si je ne dis pas vrai quand je crois dire faux ; livré à une illusion, à une méprise, ou à une incertitude & à une agitation continuelle ; ne sçachant si je vis sur la terre ou ailleurs ; s'il y a même une terre ou s'il n'y en a point ; si je suis unique en mon espéce, ou s'il y a d'autres êtres qui me ressemblent ; ignorant en un mot, pour porter tout d'un coup la supposition au dernier degré d'absurdité, ignorant même si je pense, si je veux, si j'existe. Car je ne sçais tout cela que par cette évidence sensible, ou par ce sentiment intérieur, par cette conscience intime qui peut me tromper, si j'ai tort de la regarder comme un caractere & une marque infaillible du vrai. Mais je me hâte de passer légérement sur ce premier genre d'absurdité, parce que ce n'est encore rien en comparaison du second, qui renferme des conséquences infiniment plus insensées, que cette supposition m'obligeroit à tirer contre Dieu même.

1°. Je serois en droit d'en conclure, que l'Etre tout-puissant, l'Etre souverainement parfait & souverainement bon, ne se seroit servi de son pouvoir en créant l'homme que pour en faire une créature nécessairement malheureuse, qui chercheroit toujours ce qu'elle ne pourroit jamais trouver, ni sçavoir si elle le trouve, qui n'auroit que des facultés imparfaites & par-là entierement inutiles ; enveloppée d'un nuage épais qui ne se dissiperoit en aucun temps, & qui serviroit seulement à déguiser & à défigurer les objets ; capable de voir, pour tout dire en un mot, non pour bien voir, mais pour voir souvent mal, & pour ignorer toujours si elle voit bien.

Ai-je besoin de repéter ici ce que j'ai dit ailleurs, qu'à la vérité, Dieu ne peut rendre ses ouvrages aussi parfaits que lui; mais que, suivant l'idée qui résulte de tous ceux que nous connoissons, il veut au moins qu'ils aient la perfection qui convient à leur être.

Dieu ne fait point son ouvrage à demi, & il n'y a pas un insecte dans la nature qui, destiné à un certain usage, n'ait aussi tout ce qui lui est nécessaire pour y parvenir.

Est-il concevable, après cela, qu'un être beaucoup plus parfait que mon corps même, qu'une ame qui porte le caractere de la divinité dans son intelligence & dans sa volonté, ait été créé d'une maniere si imparfaite, qu'elle ne puisse que voir, sans être jamais assurée de bien voir; en quoi consiste, comme je l'ai expliqué, toute l'essence du vrai par rapport à nous; que ma raison ne soit qu'une lumiere trompeuse & infidelle, qui ne m'éclaire que pour m'éblouir; & qu'elle me montre une route qui ne me paroît droite que pour mieux m'égarer. Je pousse encore plus loin mes réflexions, & je tâche de les mettre dans un plus grand jour.

2°. En effet, si je suis destiné à n'avoir jamais que des idées obscures & imparfaites; si mes desirs, si mon attention, si la méthode que mon esprit suit dans ses recherches; en un mot, si tous mes efforts ne peuvent jamais obtenir de Dieu qu'il m'éclaire véritablement, & qu'il m'assure en même-temps que je suis assez éclairé pour ne pas hasarder mal-à-propos mon consentement, ce n'est plus moi, c'est Dieu (j'ai de la peine à prononcer ce blasphême) c'est la vérité même qui me trompe formellement, & qui est la cause réelle & unique de mon erreur.

Reprenons ici les propositions préliminaires que j'ai établies. Dieu est l'auteur de toutes les idées & de tous les sentimens dont je suis affecté dans la recherche du vrai; il peut me les donner d'une maniere assez parfaite, pour me faire découvrir sûrement la vérité; & s'il ne le fait jamais, quelque priere que je lui adresse, quelques efforts que je fasse pour l'obtenir, puis-je douter qu'il ne me laisse certainement dans

une impuiſſance entiere & phyſique de parvenir jamais à la poſſeſſion d'un bien dont il allume continuellement le deſir dans le fond de mon cœur.

Ce n'eſt pas tout, Dieu eſt l'auteur non ſeulement des idées & des ſentimens qui me frappent, mais du trouble dont mes doutes ſont accompagnés, mais du repos qui ſuit ce que j'appelle le ſentiment de l'évidence. Tel eſt, en effet, le progrès que j'obſerve dans les opérations de mon eſprit qui tendent à la découverte de la vérité.

Une idée d'abord obſcure, ou un ſentiment confus excitent mon attention, & le deſir de voir plus clairement ce que je ne fais encore qu'entrevoir, comme au travers d'un nuage, à meſure que je contemple plus fixement mon objet, & que je m'efforce de l'enviſager par toutes ſes faces, le nuage ſemble ſe diſſiper, la lumiere croît, & je m'imagine voir beaucoup mieux. Enfin, d'efforts en efforts, j'arrive à ce degré de clarté, où je ne conſerve plus aucun doute, & où le repos ſuccéde à l'agitation de mon eſprit.

Or, ſi c'eſt Dieu, comme je l'ai dit, qui opere en moi ces diſpoſitions ſucceſſives, je demande d'abord pourquoi il me trouble ; pourquoi il ſe plaît à mettre mon ame comme à la torture, s'il ne me doit jamais rien montrer qui fixe juſtement mon inquiétude ? Je demande enſuite, pourquoi il augmente ſa lumiere pour moi à meſure que je fais plus d'efforts pour ſortir de cette eſpéce de tourment ? Pourquoi me donne-t-il par-là comme un avant goût du plaiſir attaché à la poſſeſſion de la vérité, que je ne dois jamais poſſéder ? Ne m'auroit-il pas mieux traité, ou en me rendant entiérement aveugle, & en me laiſſant jouir en repos de mon ignorance, ou en ne faiſant jamais croître une lumiere, dont le progrès fatal ne ſert qu'à revêtir l'erreur d'une apparence de vérité ? Je dis enfin, pourquoi Dieu produit-il en moi ce calme, ce repos intérieur, que l'évidence me donne ? Je l'ai déja dit, & je ne ſçaurois trop le répéter ; ce n'eſt pas moi qui répands cette paix dans mon ame. Mais ſi c'eſt Dieu qui en eſt l'auteur, ſi d'un autre côté, il la répand en moi par

des notions trompeuſes, qui me faſſent demeurer tranquille, lorſqu'il faudroit que je fuſſe agité, & qui m'arrêtent quand je devrois encore courir, ce ſeroit donc Dieu, (je ne puis le redire ſans horreur) ce ſeroit Dieu même qui ſe joueroit véritablement de la crédulité de ſa créature. La fauſſeté de mes jugemens, qui ne conſiſte que dans cet acquieſcement de mon eſprit, n'auroit point d'autre cauſe que l'action efficace de celui qui le produit. Je ſerois aveugle, s'il ne m'éclairoit pas ; mais au moins je ne me tromperois point. Je vois & je me trompe, préciſément parce qu'il m'éclaire ; mais en ne me montrant la lumiere qu'à demi, & en fixant néanmoins mes deſirs, comme s'il me la montroit pleinement.

Enfin, comment Dieu me tromperoit-il, ſi j'ai encore beſoin de cette derniere réflexion ? Ce ſeroit, ſi je l'oſe dire, par régle & par principe, non en détail & ſur quelques vérités particulieres ; mais en général & ſur toute vérité, par un préjugé funeſte, qui ſeroit pour moi une ſource continuelle d'erreur & d'illuſion.

J'ai remarqué plus haut, que tous les hommes ſe croient capables de ſçavoir certaines vérités, & qu'en même-temps ils n'en connoiſſent point d'autre caractere que l'évidence. Or, une opinion ſi univerſellement répandue dans tout le genre humain, une opinion, dont il n'y a point d'homme qui ne ſoit naturellement perſuadé, ne peut venir que de l'auteur de ſon être. Mais ſi cette opinion eſt fauſſe, la raiſon même que Dieu m'a donnée, & qui ne ſe conduit que par la lumiere de l'évidence, eſt véritablement ce qui me rend déraiſonnable. C'eſt donc la régle même qui me trompe ; c'eſt mon guide qui m'égare ; & comme ſi Dieu avoit voulu prendre toutes les meſures poſſibles pour me faire courir néceſſairement d'erreur en erreur, il les a toutes renfermées dans une ſeule, afin que l'apparence du vrai ne ſervît qu'à me conduire plus certainement & plus véritablement à la fauſſeté.

Si toutes ces conſéquences ſont auſſi abſurdes qu'impies ;

ſi elles répugnent eſſentiellement à l'idée de la Divinité ; s'il n'y a point d'homme raiſonnable qui, avouant de bonne foi ce qui ſe paſſe au-dedans de lui, ne les rejette avec indignation ; je ne me ſuis donc pas trompé lorſque j'ai dit, que ma raiſon ſe joignoit à mon ſentiment intérieur, pour me convaincre, qu'il y a certainement un degré d'évidence, qui ne peut m'induire en erreur, & qui eſt la regle ſûre & ſolide de mes jugemens.

J'entends néanmoins murmurer autour de moi une ſecte de prétendus eſprits forts, qui, déſeſpérant de connoître certaines vérités, ou peut-être encore plus affligés de les ſentir intérieurement, m'accablent d'objections ſubtiles, pour me replonger, s'il étoit poſſible, dans les ténébres. Ma raiſon en ſeroit même effrayée par l'impreſſion qu'elles font ſur pluſieurs de mes ſemblables, ſi je ne trouvois toujours au-dedans de moi une conſcience certaine & imperturbable qui les condamne.

Je ſerois bien tenté de m'en tenir à ſon témoignage, qui eſt plus fort pour moi, non ſeulement que les objections de ces Philoſophes, mais que toutes les réponſes mêmes qu'on y peut faire ; & je prendrois volontiers ce parti, ſi je ne conſultois que la laſſitude où je ſuis de méditer ſi longtemps ſur des idées qui, pour être communes parmi les métaphyſiciens, n'en ſont pas moins arbitraires & moins épineuſes, quand on veut les approfondir exactement. Mais je conſidere, d'un autre côté, non ſeulement qu'il eſt important, par rapport à certains eſprits, de répondre aux objections les plus ſéduiſantes des Pyrrhoniens, mais que cette diſcuſſion peut-être encore très-utile pour éclaircir & pour confirmer pleinement les notions que j'ai eſſayé de donner du vrai & du faux, ſur leſquelles j'eſpere d'établir dans la ſuite les véritables idées du juſte & de l'injuſte. Je me dirai donc ici à moi-même comme le Chevalier Marsham au commencement de ſon livre : *Difficultates omnes ſuperat veritatis amor. Illi litaſſe pulchrum : illam ſtudiorum amœnitatibus prætuliſſe honeſtum eſt.* Mais je reſpirerai un moment avant que d'entreprendre ce nouveau

travail, ſoit pour délaſſer mes Lecteurs, ſoit pour me délaſſer moi-même, ſoit enfin pour acquérir, s'il ſe peut, de nouvelles forces contre la ſubtilité des Pyrrhoniens, & contre l'uſage qu'on voudra peut-être en faire dans la ſuite pour combattre ou pour obſcurcir l'idée de la juſtice.

CINQUIEME MÉDITATION.

SOMMAIRE.

Au lieu de ſuivre les Pyrrhoniens dans tous les détours ſubtils où ils aiment à s'égarer, on attaque tout d'un coup leur ſyſtême dans ſon principe, & l'on détruit leurs objections principales qui ſont la ſource de toutes les autres. La premiere, que l'évidence nous trompe ſouvent, & qu'elle eſt plus propre à partager les hommes qu'à les réunir. Pour détruire cette difficulté, on établit trois propoſitions : des eſprits attentifs & pénétrans peuvent appercevoir une évidence véritable là où les autres ne voient qu'une lumiere confuſe & incertaine : il y a des vérités à la portée des eſprits les plus foibles : il y a des vérités ſur leſquelles on n'a jamais vu de partage entre les hommes. Leurs diverſes opinions affermiſſent le regne de l'évidence, bien loin de l'ébranler. Il n'y a pas juſqu'au Pyrrhonien qui ne ſuive, ſans y penſer, la regle de l'évidence, dans le temps même qu'il fait les plus grands efforts pour la combattre. Seconde objection des Pyrrhoniens ; l'évidence eſt une regle qu'on ne ſçauroit prouver que par elle-même, c'eſt-à-dire, par un cercle vicieux. Le raiſonnement s'unit au ſentiment pour repouſſer cette nouvelle attaque. Cette objection d'ailleurs bien loin d'affoiblir l'autorité de l'évidence, ne ſert qu'à rendre plus ſenſibles ſon éclat & ſa force. Il en eſt d'elle comme de la lumiere, qu'on voit dans la lumiere même. Si le ſentiment intérieur de l'évidence qui frappe notre eſprit pouvoit nous tromper, l'action de Dieu

ſur

ſur notre ame ne ſeroit qu'une opération d'erreur, & d'une erreur univerſelle & inévitable. Le Pyrrhoniſme ne peut éviter cette conſéquence abſurde & impie, qu'en niant l'exiſtence d'un Dieu; & quand il pouſſeroit juſques là l'excès & la folie, il reſteroit encore beaucoup de vérités, dont l'évidence fait ſur nous une impreſſion vive & invincible. On tourne contre les Pyrrhoniens le principe même ſur lequel ils s'appuient, & de conſéquence en conſéquence on les pouſſe aux abſurdités les plus inouies.

MON deſſein n'eſt point d'épuiſer ici entiérement la matiere du Pyrrhoniſme, ni de ſuivre les Philoſophes qui le ſoutiennent dans tous les détours ſubtils où leur eſprit ſe plaît à ſe cacher pour éviter de voir la lumiere, ou d'avouer qu'ils la voient. Ce ſeroit une diſcuſſion auſſi ennuyeuſe qu'inutile; c'eſt perdre ſon temps de s'amuſer à couper les branches d'un arbre, quand on peut les faire tomber avec le tronc. Le chemin le plus court, dans les diſputes philoſophiques, eſt d'aller tout d'un coup au principe d'une doctrine & de tâcher, s'il ſe peut, de ſapper l'édifice par le fondement. Telle eſt la méthode que je me propoſe de ſuivre dans cette méditation, qui n'eſt qu'une ſuite & une confirmation de la précédente, & c'eſt dans cette vue que je m'attacherai uniquement à examiner les trois grandes objections des Pyrrhoniens, qui ſont comme la baſe & l'appui de toutes les autres.

La premiere, que l'évidence nous trompe ſouvent & qu'elle ne ſert qu'à partager les hommes, bien-loin de pouvoir les réunir.

La ſeconde, que l'évidence eſt une régle qu'on ne ſçauroit prouver que par l'évidence même, c'eſt-à-dire, par un cercle vicieux & frivole.

La troiſiéme, que quoique l'évidence nous trompe, on n'en doit pas conclure, que c'eſt Dieu même qui eſt la cauſe de notre erreur. L'homme accuſe témérairement la Divinité d'un mal qu'il ſe fait à lui-même; il n'a qu'à ſuſpendre ſon

jugement, & en conſervant toujours un doute ſage & prudent, ſuivre l'opinion la plus probable, lorſqu'il eſt obligé d'agir. Il ne ſe trompe donc que parce qu'il veut ſe tromper, & c'eſt par-là qu'il arrive que Dieu demeure toujours véritable, & que l'homme eſt ſouvent menteur à l'égard de lui-même.

Enfin, comme le Pyrrhoniſme abſolu conduit néceſſairement à l'Athéïſme, après avoir examiné ces objections, il me reſtera d'approfondir cette queſtion plus curieuſe qu'utile, ſi quand même on ne ſuppoſeroit pas l'exiſtence de Dieu, l'évidence ne ſeroit pas toujours pour nous la marque & le caractere de la vérité.

J'entre à préſent en matiere, & je me propoſe d'abord la premiere objection des Pyrrhoniens dans tout ſon jour.

Il n'eſt rien, me diſent-ils, de plus incertain, ni de plus équivoque, qu'une régle que ceux même, qui ont deux opinions les plus contraires l'une à l'autre, croyent également avoir chacun de leur côté. Le Péripatéticien proteſte qu'il a l'évidence pour lui ; le Cartéſien ne ſe vante pas moins de cet avantage. Cependant il eſt impoſſible que ſur le même point ils l'aient tous deux en même-temps, puiſqu'ils ſoutiennent des propoſitions contradictoires. Aucun d'eux ne ſçauroit montrer à ſon adverſaire cette évidence qui devroit d'abord décider le différend, ſi elle méritoit véritablement ce nom. Chacun demeure perſuadé de ſon ſentiment, & également convaincu de l'évidence avec laquelle il l'apperçoit.

Ce n'eſt pas tout, ajoutent les Pyrrhoniens, n'oppoſons plus un homme à un autre. Obſervons ſeulement ce qui ſe paſſe dans un ſeul & même eſprit ; il n'en eſt point à qui il ne ſoit arrivé de reconnoître, qu'il s'étoit trompé plus d'une fois dans des jugemens qui lui avoient d'abord paru évidemment infaillibles. Quelle eſt donc cette régle prétendue, qui dans le même homme, comme entre des hommes différens, ſert également d'appui aux opinions les plus directement oppoſées ? C'eſt un bien que perſonne ne poſſéde préciſément

par cette raiſon, que chacun croit le poſſéder ſeul. C'eſt un tréſor qui échappe à ſon maître, & qui ne lui laiſſe ſouvent que le repentir de s'y être trop attaché. Enfin, pour parler en termes plus propres, c'eſt une lumiere équivoque, ſouvent trompeuſe, & toujours incertaine.

Quoique le Licée & l'Académie aient retenti de cette objection durant tant de ſiécles, & qu'il y ait eu juſqu'à des Evêques qui aient voulu la renouveller dans le nôtre, je me garderai bien d'employer beaucoup de temps à y répondre. Le ſophiſme en eſt ſi manifeſte, qu'il ſe trahit lui-même, pour peu qu'on y faſſe d'attention.

Les déclamations que les Pyrrhoniens anciens & modernes ont faites ſur ce point, ſe réduiſent uniquement à faire voir qu'il y a des hommes qui ſe trompent, ſoit par la foibleſſe, ou par la négligence de leur eſprit. Les uns croyent appercevoir l'évidence où elle n'eſt pas; les autres ne la voyent pas où elle eſt. Mais qui en doute, & qui a jamais dit ou même penſé, que l'eſprit humain fût un Juge toujours infaillible? Notre expérience & celle des autres hommes ne nous apprennent que trop combien nos lumieres ſont bornées & ſujettes à l'erreur & à l'illuſion. On feroit plus d'un volume de toutes les fautes des ſeuls Philoſophes, & les Pyrrhoniens y fourniroient leur contingent, autant & peut-être plus que les autres. Mais quelle conſéquence peut-on tirer d'une vérité ſi connue & ſi triſte pour l'eſprit humain?

Dirai-je que, parce que des yeux foibles ou malades prennent une couleur pour une autre, ou un arbre pour un clocher, il n'y en a point qui ſoient à couvert d'une pareille mépriſe, ou qu'il n'y ait pas même certains objets aſſez grands, aſſez éclairés, aſſez proches des yeux les plus foibles pour en être apperçu diſtinctement? C'eſt cependant à quoi ſe réduit l'argument des Pyrrhoniens, & pour y répondre ſuffiſamment, ne pourrois-je pas me contenter de leur dire:

N'enveloppez pas tout le genre humain dans une condamnation générale pour la faute de quelques Particuliers. Tous

les hommes ne ſont pas également pénétrans, & le même homme n'eſt pas toujours également attentif; il y a des yeux ſi foibles ou ſi diſtraits, qu'il leur arrive ſouvent de prendre l'ombre pour le corps, une évidence apparente pour une évidence véritable. Mais ne concluez pas de-là que tous éprouvent ce malheur & l'éprouvent toujours. Il vous ſeroit tout auſſi aiſé de ſoutenir, pour me ſervir encore de la même comparaiſon, qu'il n'y a point d'yeux capables de ne pas confondre toujours la terre avec l'eau, parce qu'il y a des vues baſſes qui ne les diſtinguent pas toujours, & à qui il arrive de tomber dans un étang, en croyant continuer de marcher ſur la terre. Comment pourriez-vous même perſiſter dans ce paradoxe, puiſque, comme il y a des objets dont les yeux les plus foibles peuvent faire le diſcernement, il y a auſſi des propoſitions dont l'eſprit le plus borné eſt capable d'appercevoir toujours & de ſentir continuellement la vérité. Telles ſont ces propoſitions qui m'ont ſi ſouvent ſervi d'exemple, & qui pourront bien m'en ſervir encore plus d'une fois. *J'exiſte, je penſe, je veux, il y a eu une ville appellée Rome, il y a eu un Alexandre, un Céſar.* Que les Pyrrhoniens nous produiſent un ſeul homme qui ait un doute ſérieux & de bonne foi ſur des vérités de cette nature. Qu'ils nous faſſent voir que les hommes aient jamais été partagés ſur les premiers axiomes, ou ſur les propoſitions élémentaires de la géométrie, & qu'il y ait eu un Philoſophe qui ait cru voir évidemment que le tout peut être plus grand que ſa partie, ou que les trois angles d'un triangle ne ſont pas égaux à deux angles droits.

Il y a donc ici trois propoſitions certaines.

L'une, que des eſprits pénétrans, attentifs, exercés, peuvent appercevoir une évidence véritable, où les autres ne voient qu'une lueur confuſe, qui ſouvent les conduit à l'erreur.

L'autre, qu'il y a des vérités que tous les eſprits apperçoivent de la même maniere, & qu'ils regardent tous également comme indubitables.

La derniere, que par conſéquent il y en a ſur leſquelles on n'a jamais vu de partage entre les hommes, & où il eſt impoſſible aux Pyrrhoniens d'oppoſer évidence à évidence, & d'en trouver l'opinion ou la ſuppoſition également établie dans les deux partis contraires.

Je me contenterai même, ſi l'on veut, des deux dernieres propoſitions, pour ne pas expoſer la premiere à la contradiction des Pyrrhoniens, & j'en concluerai toujours qu'il reſte au moins quelques vérités certaines dans le monde ; & il ne m'importe pas qu'il y en ait peu ou beaucoup ; je n'ai pas beſoin de fixer ici le nombre des vérités évidentes, ni de meſurer l'étendue de mes connoiſſances. C'eſt aſſez pour moi qu'il y en ait d'indubitables ; & comme elles ne ſont telles que par ce caractere d'évidence qui ne me permet pas d'en douter, il ne m'en faudroit pas davantage à la rigueur, pour rejetter un ſophiſme qui pêche viſiblement contre les premiers principes du raiſonnement, puiſqu'il conclut du particulier au général, & que d'ailleurs il eſt démenti, ſoit par l'expérience de tous les hommes, ſoit par le ſentiment intérieur de ceux même qui l'avancent.

Ce qui les trompe, s'il faut remonter ici juſqu'à la ſource de leur erreur, c'eſt qu'ils confondent deux queſtions, qui ſont cependant très-différentes l'une de l'autre. La premiere eſt de ſçavoir, ſi une propoſition eſt entierement évidente ; la ſeconde, ſi ſuppoſé qu'elle ſoit entiérement évidente, je puis & je dois la croire certainement véritable.

C'eſt ſur la premiere que les hommes ſont ſujets à ſe tromper, ou à prendre parti les uns contre les autres, ſoit qu'ils manquent de lumiere ou d'attention, ſoit qu'ils ſe livrent à des préjugés qu'ils n'ont jamais bien approfondis, ſoit que par la pareſſe ou la vivacité de leur eſprit, ils précipitent leur jugement. Juſques-là les Pyrrhoniens ont raiſon ; & s'ils en tiroient ſeulement cette conſéquence, quel homme doit être en garde contre ſes premieres penſées ; commencer même d'abord par les regarder toutes comme ſuſpectes, les conſidérer enſuite avec art & avec méthode par leurs différentes

faces ; comparer l'inconnu avec le connu, & conſerver toujours, dans cette comparaiſon, un eſprit neutre & impartial; ſuſpendre long-temps ſon conſentement ; en un mot, douter, examiner, délibérer, avant que de décider, & mettre l'évidence à toute ſorte d'épreuves, pour ne ſe rendre qu'à celle qui mérite véritablement ce nom, je ſouſcrirois de bon cœur à une leçon ſi utile, ſur laquelle les Pyrrhoniens ſeroient parfaitement d'accord avec les plus grands Philoſophes du parti contraire.

Mais il ne s'enſuit nullement de-là, que lorſqu'une propoſition eſt réellement évidente, elle puiſſe m'induire en erreur. Autre choſe eſt encore une fois de dire : une telle propoſition eſt évidente ; c'eſt ce que je ne dois jamais prononcer légérement, & c'eſt ſur quoi il y a un ſi grand partage d'opinions entre les hommes. Autre eſt de dire : cette propoſition eſt évidente, & tous les hommes en conviennent. Donc ils peuvent en affirmer la vérité.

Bien-loin que le doute qui ſe trouve ſouvent ſur le premier point, & le combat que ce doute fait naître entre les différentes ſectes des Philoſophes, puiſſe être regardé comme un argument contre le ſecond ; il en réſulte, au contraire, que les hommes partagés ſur tout le reſte, ſe réuniſſent dans ce principe commun, que l'évidence eſt le caractere infaillible du vrai ; puiſque chaque ſecte ne réclame que l'évidence pour ſoutenir ſon opinion. Pourquoi Ariſtote croit-il que les Cieux ſont éternels ? C'eſt parce qu'il lui paroît évidemment impoſſible, que ce qui eſt incorruptible, & qui par conſéquent ne ſçauroit finir, ait pu commencer. Et pourquoi ſuppoſe-t-il que les Cieux ſont incorruptibles, & qu'ils ne peuvent jamais périr ? C'eſt encore parce que cela lui paroît évident. Pourquoi d'autres Philoſophes, je ne dis pas Chrétiens, mais plus raiſonnables qu'Ariſtote, ſoutiennent-ils que les Cieux ne ſont point éternels ? C'eſt parce qu'il ne leur paroît pas évident, ni que les Cieux ſoient plus incorruptibles que les autres corps, ni qu'ils ne puiſſent ceſſer d'être ; & qu'au contraire il leur paroît évident que toute matiere n'étant

point un être ſouverainement parfait, n'exiſte pas néceſſairement ou par elle-même, & que ſon exiſtence dépendant de la volonté d'un être ſupérieur & tout-puiſſant, elle a pu commencer de même qu'elle peut finir.

A quoi ſe réduit donc cette diſpute & toutes les autres de même nature, ſi l'on veut l'exprimer dans les termes les plus ſimples? Une ſecte de Philoſophes dit, mon opinion eſt certaine, parce qu'elle eſt entierement évidente. Vous vous trompez, répond la ſecte contraire, c'eſt mon opinion ſeule qui eſt certaine, parce que c'eſt la ſeule qui ſoit de la derniere évidence. Ce qui eſt douteux, ce qui eſt conteſté entre elles, c'eſt l'évidence de l'une ou de l'autre opinion. Ce qui eſt certain & regardé des deux côtés comme un principe inconteſtable, c'eſt que l'opinion qui eſt véritablement évidente, eſt la ſeule qui puiſſe être certaine. Ainſi, de cela même, que chacun de ceux qui ſoutiennent des propoſitions contradictoires, ſe vante d'avoir l'évidence de ſon côté, il s'enſuit, ſi l'on veut raiſonner conſéquemment, non pas que l'évidence réelle & véritable eſt une régle équivoque & incertaine, mais que tous les hommes ſont naturellement & également perſuadés, que c'eſt, au contraire, une régle ſûre & infaillible; puiſque quiconque croit avoir l'évidence pour lui, croit auſſi être ſûr de la victoire. En ſorte que ſi l'on appelle une *idée* ou une *opinion innée*, celle qui eſt commune à tous les hommes, il n'y en auroit peut-être point qui fût plus digne de ce nom que cette propoſition générale; la vérité eſt inſéparable de l'évidence. Je défere volontiers aux opinions que je vois également reſpecté des deux partis oppoſés. C'eſt une eſpéce de droit des gens, qui conſerve ſon autorité au milieu des guerres les plus allumées, & que ceux mêmes qui ont les armes à la main n'oſeroient violer. On ne peut rien reprocher de plus honteux à une Nation que d'avoir foulé aux pieds les régles de ce droit, & l'on ne peut rien dire de plus injurieux à un Philoſophe, que de l'accuſer d'avoir ſecoué le joug de la raiſon, en combattant contre l'évidence même, tant il eſt vrai que tous ceux qui portent ce

nom la regardent, de part & d'autre, comme l'unique & souverain arbitre de leurs différens : de même, pour me servir d'un exemple encore plus convenable, que les Théologiens les plus opposés dans l'Eglise catholique se couvrent également du nom respectable de l'Ecriture Sainte, & comme les disputes, qui sont entr'eux sur ce point, supposent nécessairement qu'ils en reconnoissent pleinement l'autorité, ainsi les querelles mêmes des Philosophes ne servent qu'à faire mieux voir, combien ils se soumettent tous également à celle de l'évidence. De quel côté est-elle ? C'est le fait qui, comme je l'ai déja dit, est souvent contesté. Par-tout où elle est, ne porte-t-elle pas avec elle le caractere certain de la vérité ? Voilà le droit que les partis contraires reconnoissent également, puisque chacun ne soutient son sentiment, que parce qu'il prétend l'avoir de son côté.

Le Pyrrhonien, pour porter cette réflexion aussi loin qu'elle peut aller, le Pyrrhonien lui-même est obligé de se servir de cette regle pour défendre son sentiment contre les Philosophes dogmatistes. Pourquoi soutient-il qu'il faut douter de tout ? Il ne peut en rendre que deux raisons ;

Ou, parce que cela même lui paroît une vérité évidente ;

Ou, parce que le contraire ne lui paroît pas évident. De quelque maniere qu'il s'explique, il sera toujours forcé de reconnoître l'empire de l'évidence.

S'il dit qu'il doute de tout, parce que la nécessité d'un doute universel lui paroît évidente, il confesse expressément par-là que c'est l'évidence qui est la regle de sa raison.

S'il se réduit à soutenir qu'il doit douter de tout parce qu'il ne lui paroît pas évident qu'il puisse rien affirmer, il suppose par conséquent que l'évidence auroit le droit de l'y obliger. Dire, je ne me rends pas à une proposition parce qu'elle ne me paroît pas évidente, c'est dire plus qu'implicitement, je m'y rendrois, j'y souscrirois sans difficulté si elle me paroissoit évidente : c'est reconnoître, pour ainsi dire, le droit de l'évidence, & n'en contester plus que le fait : ainsi le Pyrrhonien suit, sans y penser, la regle de l'évidence,

dans

dans le temps même qu'il fait tant d'efforts pour la combattre ; & par conséquent la queſtion ſe réduit à ſon égard, comme entre toûs les Philoſophes qui ont des opinions contraires, non pas à ſçavoir ſi l'évidence eſt le caractere de toute vérité ; mais ſi une telle ou une telle vérité eſt ou n'eſt pas évidente.

C'eſt pour cela que j'ai d'abord diſtingué avec ſoin ces deux queſtions. La derniere ne regarde pas plus les Pyrrhoniens, comme je le viens de dire, que le reſte des Philoſophes, ou plutôt que tous les hommes en général qui, dans toutes leurs recherches, ont toujours le même intérêt de s'aſſurer qu'ils voient clairement ce qui en eſt l'objet. Et ſur la premiere, j'ai fait voir que non-ſeulement tous les Philoſophes Dogmatiſtes les plus contraires les uns aux autres, regardent également l'évidence comme leur regle & leur juge ; mais que les Pyrrhoniens les plus outrés n'ont point & ne ſçauroient avoir d'autre raiſon pour rejetter l'évidence, que l'évidence même.

C'eſt donc bien inutilement qu'ils abuſent des combats des Philoſophes & des variations de l'eſprit humain, pour attaquer une regle que ces combats & ces variations mêmes affermiſſent, bien loin de l'ébranler ; & ſans laquelle ils ſeroient obligés d'avouer qu'ils ne ſçavent pas eux-mêmes pourquoi ils prennent le parti de douter plutôt que celui de décider.

Je ſuivrai, à l'égard de leur ſeconde objection, la même méthode dont je me ſuis ſervi par rapport à la premiere, & je commencerai d'abord par me la propoſer dans toute ſa force.

Un principe, diſent les Pyrrhoniens, qu'on ne ſçauroit prouver que par ce principe même, ne peut jamais paſſer pour une regle certaine & démontrée. Pourquoi faut-il croire que tout ce qui eſt évident eſt vrai ? C'eſt, répondent les Philoſophes dogmatiſtes, parce qu'il eſt évident que tout ce qui eſt évident eſt vrai. Mais, leur diſons-nous, vous croyez prouver quelque choſe, & vous ne faites que répéter ſimplement ce que vous avez à prouver. Quel eſt le principe

qu'il s'agit d'établir ? C'eſt que l'évidence ne peut nous tromper ; & comment l'établiſſez-vous ? En nous répétant gravement que cela même eſt évident. Mais ſi l'infaillibilité de l'évidence a beſoin d'être prouvée, puiſque c'eſt ce que nous révoquons en doute, elle en a beſoin dans cette ſeconde propoſition, comme dans la premiere, dont la ſeconde n'eſt qu'une véritable répétition. Prouvez donc d'abord cette prétendue infaillibilité ; & prouvez-la autrement que par l'évidence qui ne peut ſe ſervir de preuve à elle-même. Si vos preuves ſont ſolides, nous admettrons volontiers les conſéquences que vous en pourrez tirer juſtement : mais juſques-là nous ſerons peu touchés de tous les raiſonnemens que vous ferez, pour montrer qu'il n'eſt pas poſſible que l'évidence nous trompe ; parce que Dieu ſeroit injuſte, & qu'il nous précipiteroit lui-même dans l'erreur, ſi ce qui eſt évident n'étoit pas toujours vrai. Tous vos argumens nous ſont toujours également ſuſpects, ou plutôt ils pèchent tous viſiblement par le même endroit. Selon vos propres principes, ils ne prouvent rien, qu'autant qu'ils vous paroiſſent évidens, & ſi l'évidence n'eſt pas un caractere certain du vrai, comme nous le ſoutenons, il demeure toujours douteux entre nous, ſi ces argumens prouvent quelque choſe, ou s'ils ne prouvent rien. En un mot, comme, ſelon vous, l'infaillibilité reconnue de l'évidence eſt le juſte & le fondement de votre certitude ; de même ſon infaillibilité incertaine & conteſtée eſt le ſolide fondement de notre doute ſur toutes les propoſitions dont vous ne prouverez la vérité que par l'évidence.

Tel eſt le raiſonnement le plus ſpécieux, l'objection favorite & preſque victorieuſe du Pyrrhoniſme, ſi l'on en croit ſes partiſans anciens & modernes. Mais je ſens que mon cœur & mon eſprit ſe révoltent également contre cette ſubtilité. Voyons ſi je pourrai bien développer ici la cauſe de cette révolte, & mettre dans tout leur jour les preuves de ſentiment & les preuves de raiſonnement qui ſe réuniſſent en faveur de l'évidence, contre un ſophiſme plus dangereux encore & plus éblouiſſant que le premier.

J'en appellerai donc d'abord au ſentiment ou à la conſcience intime de tous les hommes, ſans en excepter celle des Pyrrhoniens mêmes qui ne leur parle pas moins clairement qu'aux autres, quoiqu'ils faſſent ſemblant de ne pas entendre ſa voix.

Je leur ai déja fait voir que c'eſt ſur l'évidence même qu'ils ſe fondent pour attaquer l'évidence. Pourroient-ils douter, comme je leur ait dit, s'il ne leur paroiſſoit évident qu'ils doivent douter? Ou pourquoi doutent-ils, ſi ce n'eſt parce qu'il ne leur paroît pas évident qu'ils doivent affirmer? Mais il faut aller encore plus loin.

Je reprends donc mes exemples familiers, & je leur demande s'ils doutent véritablement du fait de leur exiſtence, de leur penſée, de leur volonté actuelle, de leur doute même; s'ils peuvent croire que la partie eſt plus grande que le tout; qu'un eſt égal à deux; que l'être eſt la même choſe que le néant; que le *oui* a le même ſens que *non*, &c. ou s'ils peuvent même avoir le moindre doute ſur ces propoſitions.

C'eſt-là que le Pyrrhoniſme eſt réduit néceſſairement à opter entre l'extravagance & la raiſon: mais de quel côté ſe détermineront ſes défenſeurs?

Me répondront-ils que leur doute univerſel s'étend juſqu'à ces premieres vérités? Si cela eſt, je leur dirai non pas qu'ils ſe trompent, mais qu'ils veulent me tromper. Tous les hommes le leur diroient comme moi; ils ſe le diroient à eux-mêmes s'ils n'avoient pas la bonne foi de me l'avouer; & n'ayant plus à diſputer contre des hommes faux & inſenſés, je me confirmerai encore plus dans un ſentiment qu'on ne peut attaquer, ſans tomber dans une fauſſeté ou dans une extravagance manifeſte.

S'ils prennent au contraire le parti d'avouer que ces vérités ne ſont point enveloppées dans les ténebres de ce doute univerſel, qui, ſelon eux, nous en cache tant d'autres; je leur demanderai s'ils en ſont aſſurés par quelqu'autre preuve que celle qui ſe tire d'une évidence connue par voie de ſentiment, ou par voie de perception. Diront-ils qu'ils ont

en effet une autre raiſon de croire ces vérités? Je les preſſerai de me l'expliquer, & je recevrai d'eux très-volontiers ce nouveau caractere du vrai que je dois mettre à la place de l'évidence. Mais comme ils ſeront forcés de reconnoître qu'ils n'ont aucun autre motif pour y acquieſcer que cette évidence même qu'ils combattent, je ſerai alors en droit de leur dire : d'un côté vous connoiſſez quelques vérités d'une maniere ſi certaine, qu'il ne vous eſt pas poſſible d'en douter : de l'autre, vous ne ſçauriez en apporter aucune autre raiſon que leur évidence apperçue ou ſentie. Donc vous êtes obligés de m'avouer auſſi que l'évidence portée à un certain degré, force & détermine votre conſentement. Donc j'ai eu raiſon de vous dire que l'évidence entiere & parfaite eſt le caractere unique & infaillible de la vérité.

Etes-vous effrayés, leur dirai-je encore, d'une conſéquence ſi néceſſaire, & vous tente-t-elle de rétracter l'aveu que vous venez de faire par rapport à des vérités que vous rougiſſez de nier à la face de tous les hommes raiſonnables? J'y conſens volontiers, pourvu que vous ſouffriez la comparaiſon que je vais faire de votre maniere de raiſonner avec la mienne.

Nous ſommes, vous & moi, l'ouvrage de la même main : Dieu nous a formés de la même nature, nous ſommes affectés de la même maniere par l'évidence : vous ſentez comme moi que vous ne conſervez aucun doute lorſqu'elle vous frappe véritablement. Mais que faites-vous? Il vous plaît d'entrer en défiance contre l'impreſſion qu'elle fait ſur votre eſprit. Vous ne doutez point, mais vous voulez douter. Vous cherchez quelque choſe de plus clair que la lumiere même. Le ſoleil luit : vous avez les yeux ſains : vous les ouvrez, & vous voulez qu'on vous prouve qu'il fait jour. Voici donc comme vous raiſonnez : je vois clair : je ne ſens aucun doute : il m'eſt même impoſſible de rien imaginer qui ſoit contraire à ce que mon eſprit apperçoit évidemment : donc je dois encore douter. Pour moi je dis d'abord comme vous : je vois clair : je n'ai aucune raiſon de douter : je ſens même qu'il ne m'eſt pas poſſible de le faire. Mais au lieu d'en tirer avec vous

cette conſéquence bizarre: donc je dois vouloir douter: j'en conclus au contraire; donc je ne dois pas vouloir douter. Lequel de nous deux raiſonne mieux? Et ne faut-il pas renoncer à la raiſon même, pour ſoutenir que, quand on eſt convaincu, on ne doit pas croire qu'on l'eſt?

Mais croyez-le, ou ne le croyez pas, ou plutôt, dites, ſi vous voulez, que vous ne le croyez pas, pendant que vous le croyez, vous n'en êtes pas moins convaincus; & la preuve que vous l'êtes, c'eſt que vous n'appercevez au-dedans de vous-même aucune apparence, aucune ombre de raiſon tirée de la choſe même, qui puiſſe autoriſer votre défiance. C'eſt-là néanmoins que vous devriez en trouver ſi votre conviction n'étoit pas parfaite. Mais vous êtes obligés d'en aller chercher dans le pays des fictions les plus abſurdes; & vous ne ſoutenez votre doute imaginaire, qu'en ſuppoſant que, s'il y avoit je ne ſçai quoi que vous ne concevez point, & que vous ne ſçauriez concevoir, vous ſeriez trompé par ce que vous concevez en effet; c'eſt-à-dire, que ſi l'évidence pouvoit vous tromper, vous ſeriez trompé par l'évidence. Etrange maniere de raiſonner, qui, bien examinée, ſe réduit à ce diſcours inſenſé: *Je vois, & je ſens certainement que je vois; mais s'il étoit poſſible qu'en voyant, je ne viſſe pas, je devrois douter ſi je vois. Donc en voyant même, je dois encore douter ſi je vois.* Mais je ſerai bientôt obligé de développer encore plus cette derniere réflexion.

Au reſte, il ne faut pas s'imaginer que ces ſortes de preuves qui ſe tirent des conſéquences abſurdes d'une propoſition, ne ſoient pas un genre de démonſtration aſſez fort pour la faire rejetter, ou que l'on puiſſe du moins y appliquer ce mot de Ciceron: *hæc enim ſpinoſiora priùs ut confitear me cogunt, quàm ut aſſentiar.* J'ai déja remarqué dans ma derniere Méditation, & je dois ici approfondir encore plus cette penſée, qu'il n'y a preſque que cette eſpece de preuve dont on puiſſe ſe ſervir contre ceux qui attaquent juſqu'aux premiers principes. Comme notre eſprit ne ſçauroit remonter plus haut, & qu'il ne connoît point de vérité ſupérieure dont il puiſſe les déduire par voie

de raiſonnement, il ne reſte pour réfuter ceux qui les combattent, que de leur repréſenter ſi fortement l'abſurdité des conſéquences de leur opinion, qu'ils ſoient obligés eux-mêmes de l'abandonner. C'eſt ce que j'ai expliqué ailleurs; Mais j'y ajouterai ici que, quoique ces ſortes de démonſtrations ſoient ſouvent appellées indirectes, on peut toujours les rendre directes en les ramenant à ce principe général dont les Pyrrhoniens mêmes ne ſçauroient diſconvenir, que ce qui eſt vrai, (s'il y a quelque ſentiment qui mérite ce nom) ne peut être abſurde, c'eſt-à-dire répugnant, contradictoire, impoſſible: autrement le vrai pourroit être faux, & l'être pourroit ſe confondre avec le néant. Les Pyrrhoniens peuvent bien prétendre qu'il n'y a rien de vrai par rapport à nous; mais ils ne peuvent ſoutenir que ce qui eſt vrai puiſſe en même temps, & conçu ſous la même idée, être faux. Or ce principe étant une fois admis, toutes les démonſtrations les plus indirectes peuvent toujours ſe réduire à une démonſtration directe par ce ſimple ſyllogiſme:

Le vrai ne peut jamais être abſurde, contradictoire, impoſſible: ou, *ce qui eſt abſurde, contradictoire, impoſſible, ne ſçauroit jamais être vrai.*

Or une telle ou une telle ſuppoſition eſt abſurde, &c. comme, par exemple, celle du doute abſolu & univerſel. *Donc elle ne ſçauroit être véritable.*

Mais c'eſt aſſez s'arrêter à répondre à l'objection des Pyrrhoniens par des preuves qui ne ſont tirées que du ſentiment, quoique le raiſonnement ſerve à les mettre dans un plus grand jour. Il eſt temps d'examiner ſi je ne pourrai pas encore y oppoſer un nouveau genre de preuves où la raiſon n'ait pas moins de part que le ſentiment, & qui ſoient fondées ſur des idées claires, ſur des principes directs & tirés de la choſe même.

Je cherche d'abord à fixer le véritable état de la queſtion: j'examinerai enſuite par quelle voie on peut la réſoudre.

Ce qui eſt à prouver, me paroît renfermé dans ces deux propoſitions générales.

L'une, qu'il eſt impoſſible d'imaginer ou de ſuppoſer un autre caractere de la vérité que l'évidence.

L'autre, que par-tout où nous trouvons ce caractere pleinement marqué, nous pouvons dire auſſi, ſans craindre de nous tromper nous-mêmes, que nous avons trouvé la vérité.

Voilà ce qu'il s'agit d'établir par des preuves tirées du fond de notre eſprit & de la nature de l'évidence même. Mais quelles ſeront ces preuves ? C'eſt ce qui me reſte à expliquer.

Je comprends d'abord que la premiere propoſition eſt une ſuite néceſſaire de la définition que j'ai donnée à la vérité. Qu'eſt-ce que la vérité ? ou (ce qui eſt la même choſe, comme je l'ai toujours ſuppoſé dans ma derniere Méditation) qu'eſt-ce qu'une connoiſſance vraie ? C'eſt, comme je l'ai dit auſſi plus d'une fois, la connoiſſance de ce qui eſt ou de ce qui n'eſt pas. Il eſt impoſſible aux Pyrrhoniens mêmes de définir la vérité par rapport à nous, & en tant que nous cherchons à la découvrir, ſans ſe ſervir du terme de connoiſſance ou d'une expreſſion équivalente. Il faut que cette connoiſſance ſe trouve toujours, ſoit par voie de perception ou par voie de ſentiment dans ce que nous appellons le vrai ou le faux ; & ſi ce n'étoit pas par la connoiſſance que nous pouvons trouver l'un ou l'autre, nous en ſerions abſolument incapables : & comme il n'y auroit plus de vérité pour nous, il n'y auroit plus auſſi de fauſſeté.

Mais connoître mal, c'eſt, à proprement parler, ne pas connoître : comme voir mal, c'eſt ne pas voir ; & par la même raiſon, comme je l'ai dit ailleurs, la connoiſſance vraie comme la bonne vue conſiſte à bien connoître, à bien voir, ou ſimplement à connoître & à voir ce qui eſt. Or on ne voit ce qui eſt qu'autant qu'on le voit clairement, ſans quoi l'on peut dire qu'on entrevoit & qu'on devine : mais on ne ſçauroit dire que l'on voie, en prenant ce terme, comme on le doit toujours faire, quand on définit dans toute ſon étendue.

Je puis donc abréger encore les expreſſions dont je me

ſuis ſervi dans ma derniere Méditation, & dire que découvrir la vérité, n'eſt autre choſe *que voir ce qui eſt.* Je défierois preſque tous les Pyrrhoniens les plus endurcis, de nier que ſi nous voyons ce qui eſt, nous ne connoiſſions la vérité.

Il eſt donc métaphyſiquement, ou du moins phyſiquement impoſſible, en ſuppoſant la nature de notre eſprit telle qu'elle eſt, qu'il y ait un autre caractere du vrai que l'évidence de quelque genre qu'elle ſoit, & cela par la définition même de la vérité. Elle conſiſte uniquement à voir ce qui eſt. Or il n'y a qu'une connoiſſance claire & évidente qui puiſſe nous mettre dans cet état. Donc l'évidence eſt non-ſeulement la voie, mais la ſeule voie qui peut nous mettre en poſſeſſion du vrai : c'eſt la premiere propoſition qu'il s'agiſſoit de démontrer, & il n'étoit peut-être pas même néceſſaire d'en prendre la peine. Il n'y a point de Pyrrhonien aſſez inſenſé pour oſer dire que la vérité puiſſe devenir notre bien autrement que par la connoiſſance ; & quiconque parle de connoiſſance, ne peut entendre cette expreſſion, que d'une connoiſſance auſſi parfaite que la nature de notre être nous en rend capable : or c'eſt-là préciſément ce qu'on appelle l'évidence. Donc la vérité de la premiere propoſition ne ſçauroit être combattue par les ennemis même de toute certitude.

La ſeconde paroît d'abord plus difficile à prouver contr'eux, je veux dire que par-tout où nous voyons l'évidence, nous pouvons nous aſſurer auſſi que nous voyons la vérité : mais elle n'eſt pas moins renfermée que la premiere dans la même définition du vrai.

La preuve s'en peut réduire à ce raiſonnement ſimple, que l'eſprit humain ne contredira jamais de bonne foi.

Je puis dire que je vois, lorſque je ſens que je vois ; & quand je le dis, je dis une vérité, puiſque je ne dis que ce qui eſt.

De même je puis dire que je vois bien, lorſque je vois bien ; & je ne dis autre choſe par-là, ſi ce n'eſt que je *vois*, parce que le terme de *voir* pris dans un ſens parfait, ſignifie bien voir, comme je viens de le remarquer.

Mais

Mais qu'eſt-ce que je fais, lorſque j'affirme qu'une propoſition évidente eſt véritable? Cette expreſſion ſignifie ſeulement que je *vois*, & que *je vois bien*, ou ſimplement & abſolument que je vois.

Donc je ne me trompe pas plus dans un cas que dans l'autre, pourvu que je n'affirme préciſément que ce que je *vois.*

Faut-il développer encore ce raiſonnement & le rendre plus ſenſible par un exemple?

Je vois un cercle, ou je le conçois ſans le voir: j'en ai par conſéquent l'idée préſente à mon eſprit: un Pyrrhonien l'aura comme moi toutes les fois qu'il parlera d'un cercle qu'il ne confond pas plus que moi, s'il eſt Géometre, avec un triangle, avec un quarré, ou même avec une ellipſe. La réflexion que je fais ſur la vue ou l'idée que j'ai d'un cercle & le témoignage intérieur que je m'en rends à moi-même, fait d'une idée ſimple un jugement affirmatif que j'énonce par ces paroles, *je vois ou je conçois un cercle.*

Puis-je douter que je ne le conçoive en effet? Cela m'eſt impoſſible, puiſque je le conçois actuellement; & quand j'exprime par mes paroles, ou que je me dis à moi-même que j'en ai l'idée, que fais-je de plus qu'atteſter ſimplement ce que je vois, & qu'il ne m'eſt pas poſſible de douter que je ne voie.

Je vais plus loin, & conſidérant la propriété groſſiere & ſenſible du cercle, qui eſt que toutes les lignes tirées du centre à la circonférence ſont égales, je vois cette propriété auſſi clairement que je vois la figure qu'on appelle un cercle, & je ſens auſſi qu'il m'eſt impoſſible de ne la pas voir dans la génération même du cercle. J'atteſte l'un & l'autre: je veux dire, que je vois & qu'il m'eſt impoſſible de ne pas voir ou de douter de ce que je vois: cette opération eſt toute auſſi ſimple que la premiere, ou du moins elle ſe termine à quelque choſe d'auſſi ſimple. Puis-je donc y être plus expoſé à l'erreur, ou plutôt puis je me tromper dans le ſentiment que j'ai de ma vue, ou dans l'affirmation que j'en fais?

La lumiere s'augmente à meſure que je ſuis plus attentif,

& je découvre enfin une propriété du cercle moins ſenſible ou plus abſtraite, je m'apperçois que toute ligne tirée perpendiculairement d'un des points de la circonférence ſur le diametre, eſt moyenne, proportionnelle entre les deux parties de ce diamettre qu'elle me donne lieu d'y diſtinguer par ſa rencontre. J'ai peut-être plus de peine à découvrir cette propriété que la premiere: je ſuis obligé de faire un circuit & de prendre un chemin plus long pour y parvenir: mais j'y parviens à la fin, & alors je la vois auſſi clairement que j'ai vu d'abord la figure du cercle, & enſuite l'égalité de ſes rayons: je ſens donc que je la vois cette derniere propriété, & je ne ſçaurois en douter. J'affirme encore l'un & l'autre: & comment pourrois-je me tromper en l'affirmant, puiſque je le ſens en effet, & que mes paroles ne ſont que l'expreſſion de mon ſentiment?

Mais dans tout cela, je veux dire, dans les opérations les plus compoſées, de même que dans les plus ſimples, je ne fais que voir, comme je l'ai dit ailleurs, & dire que je vois: c'eſt la conſéquence unique & perpétuelle que je tire de l'évidence; & ſi je ſoutiens qu'elle eſt la marque, le caractere infaillible du vrai, cette propoſition réduite à ſa juſte valeur, ſignifie ſeulement que je ne me trompe point, lorſqu'en voyant, je dis que je vois, & ce que je vois.

Or comment me prouveroit-on la fauſſeté de cette propoſition? on ne peut le faire qu'en deux manieres, ou en me montrant que je ne vois pas ce que je vois. Mais qui pourroit me le perſuader, pendant que je ſens par une impreſſion invincible que je le vois? ou en me ſoutenant que lorſque je vois, je ne ſuis pas en droit de dire que je vois, ou ce que je vois: mais le verrois-je moins quand je ne le dirois pas? Qu'eſt-ce que mon ſilence retranche à ma vue? ou qu'eſt-ce que mes paroles y ajoutent? Mon ſentiment intérieur eſt vrai ou faux en lui-même. Il n'eſt point faux, puiſqu'il eſt, & que je l'ai certainement. Donc il eſt vrai; & s'il l'eſt, mes expreſſions ne ſont pas moins véritables; & elles ne le ſont, que parce que je vois en effet, & que je dis ce que je vois.

Me dira-t-on que je le crois voir, & que dans la vérité je ne le vois pas? Mais qui peut en être le juge, ſi ce n'eſt moi qui ſens que je le vois? Mon eſprit ne ſçauroit aller plus loin: il ne peut juger des choſes que par ſon ſentiment intérieur: & quelle autre raiſon les Pyrrhoniens même peuvent-ils alléguer de leur opinion? Rien n'eſt plus aiſé que de rétorquer contre leur doute, ce qu'ils diſent contre la certitude des autres Philoſophes. Pourquoi doutent-ils, s'ils ſont de bonne foi, ſi ce n'eſt parce qu'ils ſentent qu'ils ne voient pas aſſez pour décider, c'eſt-à-dire, pour affirmer qu'ils voient? Or s'ils déferent à leur ſentiment intérieur quand il leur dit qu'ils ne voient pas, pourquoi ne déférerai-je pas au mien, lorſqu'il m'avertit & qu'il m'aſſure que je vois? Le ſentiment qu'ils ont de leurs ténebres eſt-il plus infaillible que celui que j'ai de ma lumiere? Dois-je plus m'en croire moi-même, quand je me dis qu'il eſt nuit, que quand je me dis qu'il eſt jour?

Non, me répondent-ils, vous ne devez croire ni l'un ni l'autre: vous ne devez dire ni que vous voyez ni que vous ne voyez pas. Ainſi le doute me devient auſſi impoſſible que la déciſion, & ce n'eſt point ici une conſéquence abſurde que je leur prête pour trancher la diſpute par le ridicule: c'eſt une ſuite néceſſaire de leur principe; & les Pyrrhoniens ou les Académiciens qui ont raiſonné le plus conſéquemment, ont été obligés d'avouer non-ſeulement qu'ils ne pouvoient décider ſur rien, mais qu'ils ne ſçavoient pas même s'ils devoient douter de tout.

L'homme ne ſera donc plus qu'une eſpece de machine ou d'automate ſenſible qui ne pourra faire aucun uſage de ſon ſentiment: toujours flottant entre le doute & la déciſion ſans pouvoir ſe déterminer ni à l'un ni à l'autre: ne ſçachant pas davantage s'il doit héſiter ainſi entre les deux: toujours en garde contre ſon ſentiment intérieur: vivant dans une défiance perpétuelle de ſa raiſon; &, ce qui eſt encore plus déplorable, ſe défiant de ſa défiance même: également incapable d'affirmer, de nier, de ſuſpendre au moins ſon jugement. Quel parti prendra-t-il donc quand il faudra néceſſai-

rement agir, comme il eſt obligé de le faire à tout moment, pour la conſervation ou pour le bonheur de ſon être? Il ſuivra, me dit-on, l'opinion la plus probable: mais comment la connoîtra-t-il s'il ne peut jamais ſe fier à ſon ſentiment? Je vois renaître tous ces doutes, ſon héſitation, ſa défiance ſur la probabilité dont il ne peut jamais être plus aſſuré que de la vérité. Pourquoi, en effet, ſon ſentiment intérieur ſe tromperoit-il moins ſur l'une que ſur l'autre? Le voilà donc auſſi incapable d'agir que de juger, puiſque toute action ſuppoſe un jugement; & il ſera vrai de dire que Dieu aura créé un être raiſonnable pour ne point raiſonner; un être voulant pour ne point vouloir, & un être agiſſant pour ne point agir.

Telles ſont les extrémités où l'on eſt réduit néceſſairement lorſqu'on entreprend de ſoutenir qu'il n'y a aucun ſentiment dans nous auquel nous puiſſions nous arrêter, & que ſi notre conſcience nous dit le contraire, nous devons la faire taire comme une folle qui s'égare, ou comme une ſéductrice qui veut nous égarer.

Je retombe malgré moi dans ce genre de preuves qui ſe tirent *ab abſurdo*. Mais c'eſt la matiere qui m'y ramene néceſſairement, & d'ailleurs elles ne peuvent jamais être mieux placées que quand elles ſervent à confirmer des preuves plus directes de la nature de celles que j'ai employées pour expliquer ce qui ſe paſſe en moi lorſque je me rends à l'évidence, avant que de réfuter ce que les Pyrrhoniens alleguent pour répandre des nuages, s'il étoit poſſible, ſur la vérité de mon ſentiment intérieur.

Je conclus donc également des unes & des autres, qu'il faut ou me donner une autre nature ou reconnoître de bonne foi que l'évidence ne peut me tromper, parce qu'il eſt impoſſible ou que je ne voie pas ce que je vois, ou que je me trompe en diſant que je le vois.

Ainſi plus je travaille à ſimplifier mes idées ſur ce ſujet, plus je demeure convaincu que tout ce que j'appelle connoiſſance, raiſonnement, démonſtration, ſcience, ſe réduit

toujours à un ſentiment intérieur dont je ne fais qu'éprouver & affirmer l'exiſtence & la réalité : enſorte que toutes les vérités ou toutes les propoſitions vraies ſont de la même nature que celle-ci : *Je ſens que j'exiſte, je ſens que je penſe, je ſens que je veux.* Je les appelle évidentes lorſqu'elles m'affectent de la même maniere ; & comme, pour le répéter encore une derniere fois, je ne ſçaurois me tromper, lorſque je ne fais que m'atteſter à moi-même ce que je ſens, il eſt auſſi impoſſible que l'évidence m'induiſe jamais en erreur, puiſqu'après la plus longue ſuite de raiſonnemens ou d'opérations compoſées, j'arrive enfin à un point de lumiere ou à un ſentiment ſimple dont je ne fais uniquement qu'affirmer la réalité.

Que les Pyrrhoniens ne me diſent donc plus que mon raiſonnement retombe toujours dans un cercle vicieux, où je ne prouve l'autorité, & pour ainſi dire la juſte domination de l'évidence, que par l'évidence même.

1°. Ce que je veux prouver, eſt que tout ce qui eſt évident eſt vrai. Mais ce n'eſt point, à proprement parler, ſur ce que cette propoſition même eſt évidente que j'en établis la preuve : c'eſt ſur la nature de mon eſprit, dont je ſuis aſſuré par une conſcience irréſiſtible (je demande qu'on me paſſe ce mot dont je ne ſuis pas même le premier auteur) c'eſt ſur la déciſion de l'évidence, c'eſt ſur ce qui ſe paſſe au-dedans de moi lorſqu'elle m'éclaire ſur l'impoſſibilité où je ſuis alors de douter, ſur celle que tous les hommes éprouvent comme moi quand ils en ſont frappés ; en un mot, c'eſt ſur ce raiſonnement ſimple auquel j'ai réduit toute ma preuve, *je ne ſçaurois me tromper, lorſqu'en voyant, je ne dis autre choſe, ſi ce n'eſt que je vois.* Je ne prends donc point pour principe ce qui eſt en queſtion, & je ne prouve point l'évidence par l'évidence même : je m'aſſure de ſa certitude par un ſentiment intérieur qui m'eſt commun avec tous les hommes, par un ſentiment qui eſt ſi fort & ſi dominant, qu'il m'eſt phyſiquement impoſſible d'en douter : & ſi ma preuve eſt par-là renfermée dans les bornes de mon ſentiment, c'eſt parce que la nature de la choſe n'en admet aucune autre, & que

s'agiſſant de ſçavoir ſi je ſuis convaincu, il n'y a que mon ſentiment même qui puiſſe m'en aſſurer.

2°. Quand je reconnoîtrois que l'évidence ne peut être prouvée que par l'évidence même, ſeroit-ce une raiſon ſuffiſante pour ébranler ſon autorité & pour lui faire perdre ma confiance?

Il eſt vrai qu'en général on prouve une vérité par une autre, & non par cette vérité même qu'il s'agit de prouver.

Si l'on me demande pourquoi un cercle eſt rond, je répondrois aſſez mal à cette queſtion, ſi je me contentois de dire, que c'eſt parce que c'eſt un cercle. Je ſerois obligé de montrer, par ſa conſtruction, que tous les points de ſa circonférence ſont également éloignés de ſon centre, & que c'eſt-là ce qu'on entend par le terme de rond ou de rondeur.

Mais en quoi conſiſte cette preuve, & peut-être même toutes celles qui dépendent du ſeul raiſonnement? Elles ſe terminent à donner une idée claire & complette de la choſe même ſur laquelle roule la difficulté.

Ainſi pour me former une notion juſte & générale de cette eſpece de preuve, je puis dire que prouver dans ce genre, c'eſt définir. Tout le progrès de mon eſprit, lorſqu'il va d'idée claire en idée claire, ſe réduit toujours à voir. La preuve ne tend donc qu'à montrer que je vois, & je ne le montre que par une définition exacte & lumineuſe.

Mais ſi je vois déja, ſi l'objet de mon attention eſt ſi clair par lui-même que je l'apperçoive pleinement par le ſimple regard de mon eſprit; alors je n'ai pas beſoin de preuves, parce que je n'ai pas beſoin de définition.

Eſt-il néceſſaire de prouver l'exiſtence de Dieu aux Intelligences céleſtes; & pour cela de leur faire comprendre que l'exiſtence néceſſaire & abſolue eſt renfermée dans l'idée de Dieu, c'eſt-à dire, de leur définir la Divinité? Ce ſeroit un circuit bien inutile. Elles voient Dieu exiſtant, & elles le voient dans Dieu même. La preuve ou la définition en quoi elle conſiſte, eſt ſuperflue à quiconque voit clairement l'objet qu'on voudroit lui définir.

Ou si je veux revenir aux êtres d'un ordre inférieur, faut-il me prouver l'existence de la lumiere, lorsque je vois la lumiere même, & me définir ce que c'est que de voir clair, lorsque je le sens beaucoup mieux qu'on ne pourroit me l'expliquer?

Les preuves ou les démonstrations sont à l'égard des vérités, ce que les moyens & les instrumens sont à l'égard des causes.

Une cause est toujours foible lorsqu'elle a besoin de secours pour agir ou pour produire; & c'est de même une marque de foiblesse de notre esprit d'avoir si souvent besoin de preuves ou de définition pour comprendre une vérité.

Un ouvrage n'en est que plus parfait, ou du moins il ne montre jamais mieux la perfection de sa cause, que lorsqu'il a été produit sans secours, sans moyens, sans instrumens, par la seule volonté de son auteur. Une vérité n'en est aussi que plus certaine & plus indubitable quand elle agit sur notre esprit sans preuves, sans raisonnement, sans définition, par une lumiere qui se suffit à elle-meme pour produire son effet.

C'est donc bien inutilement que les Pyrrhoniens veulent me rendre l'évidence suspecte, en me disant que je ne sçaurois la prouver que par elle-même. Je veux qu'ils aient raison de le dire; j'en conclurai au contraire que c'est en cela même que je reconnois toute sa force, puisqu'elle peut se prouver sans preuve, & en ne faisant que se montrer, puisque je n'ai pas besoin de la définir pour la connoître, puisqu'elle se suffit tellement à elle-même que je la crois sur sa seule parole, & que je ne crois les autres vérités qu'autant qu'elle m'en assure & m'en garantit la certitude.

Me demander donc une autre preuve de son autorité, c'est comme si l'on me demandoit quelle est la lumiere qui me fait voir celle du jour. Bien loin d'être en doute si je la vois, parce que je ne vois qu'elle, c'est précisément ce qui m'assure de son existence: je pourrois m'en défier si j'avois besoin d'une autre clarté pour la découvrir: je serois du moins obligé d'examiner ce que c'est que cette autre clarté. Mais

je vois la lumiere dans la lumiere même; & puis-je demander qu'on me prouve que je vois ce que je vois? C'eſt pour me ſervir encore d'une autre comparaiſon, comme ſi je voulois qu'on me fît ſentir que je ſens, que je ſuis.

Ainſi, dire qu'on ne prouve l'évidence que par l'évidence même, c'eſt dire en d'autres termes, que l'évidence n'a beſoin d'aucune preuve, parce que l'uſage des preuves qui nous fait ſentir l'infirmité plutôt que la vigueur de notre raiſon, ne m'eſt néceſſaire que pour me faire voir plus clair que je ne vois, & que je vois clairement, pleinement, parfaitement lorſque je ſuis véritablement en poſſeſſion de l'évidence. Je le ſens comme je ſens que j'exiſte; & je n'ai pas plus beſoin de preuves pour l'un que pour l'autre.

Je commence donc à rougir, peut-être trop tard, de m'être occupé ſi long-temps à ce qui doit me paroître impoſſible ſuivant ces principes, je veux dire, à chercher quelque choſe de plus clair que la lumiere ou de plus convainquant que l'évidence même pour en établir la certitude. Mais il n'étoit pas inutile ni même indifférent, pour m'en bien convaincre, de tourner mon ſentiment intérieur de tous côtés, de l'interroger en cent manieres différentes, & de le mettre, pour ainſi dire, à la torture afin de faire mieux ſortir du ſein de ma nature même cet aveu de ſa ſoumiſſion néceſſaire à l'évidence, qu'elle peut bien chercher à obſcurcir quelquefois, mais qu'elle ne ſçauroit jamais ſe diſſimuler véritablement.

Je finis donc une ſi longue & ſi épineuſe diſcuſſion par cette conſéquence générale qui en renferme tout l'eſprit.

L'évidence & la vérité ou la connoiſſance vraie ne different point eſſentiellement l'une de l'autre, puiſque connoître véritablement, c'eſt voir ce qui eſt, & que voir évidemment, c'eſt auſſi voir ce qui eſt: le terme d'évidence ne ſert donc qu'à expliquer celui de voir, & à en déterminer le ſens à une vue claire, diſtincte, parfaite. C'eſt tout ce que je cherche, lorſque je deſire de connoître la vérité, puiſque je ne veux que voir ce qui eſt, & que je ne ſçaurois douter que

que je n'y parvienne à l'égard de certaines propositions. Les Pyrrhoniens eux-mêmes le sentent comme moi. Ainsi je suis également certain, & que mon esprit est capable de connoître la vérité, & que comme pour la connoître il faut bien voir, il ne la connoît que par l'évidence.

Telle est donc, autant que je le puis comprendre, la nature & la disposition de mon être à l'égard du vrai.

Dieu, lumiere éternelle de toutes les intelligences, & souverain modérateur des esprits comme des corps, m'affecte par des idées ou par des sentimens à l'occasion des objets que j'apperçois, ou des desirs que je forme dans mon ame: il excite mon attention; & mon attention excitée obtient de lui ce secours, &, si j'ose le dire, l'illumination nécessaire pour me conduire de clarté en clarté jusqu'à un certain terme où mon esprit est frappé d'un sentiment qui le fixe & qui éteint en lui le desir de voir, parce qu'il voit ce qui est, & qu'il possede ce qu'il desiroit.

Qu'on lui dise alors de prouver qu'il le voit; il ne peut répondre autre chose sinon qu'il le voit, & c'est ce qu'il répond en d'autres termes quand il dit qu'il en a l'évidence. Dieu produit en lui son acquiescement, sa certitude, son immobilité, qui est une espece de foi naturelle à la lumiere increée qui l'éclaire, comme la soumission de l'esprit aux vérités révélées, est une foi surnaturelle; & de même que si on interrogeoit des personnes simples & peu capables de raisonnement sur les motifs de leur foi; elles répondroient seulement, je crois parce que je crois, ou parce que Dieu me fait la grace de croire; ainsi celui qui est parvenu à l'évidence, ne peut que répondre quand on le ramene jusqu'au premier principe; je vois parce que je vois, ou parce que Dieu me fait voir; & cette réponse, quoique fondée sur un simple sentiment, est néanmoins la plus sûre & la plus satisfaisante pour lui, puisque toutes les démonstrations du monde ne peuvent se terminer qu'à faire voir & à faire sentir que l'on voit.

Nos esprits ne sont donc pas dans une dépendance moins parfaite ni moins absolue de l'Etre suprême dans ce qui re-

garde nos connoiſſances naturelles que dans ce qui appartient aux vérités révélées; & quiconque aura bien médité la nature de Dieu & celle de notre être, comprendra ſans peine qu'il eſt même impoſſible que cela ſoit autrement. Il n'y a qu'une lumiere, comme il n'y a qu'une puiſſance. Dieu produit tous les êtres: Dieu éclaire tous ceux qui ſont capables de voir: ils ne voient enfin que parce que Dieu les fait voir: il produit en eux, comme je l'ai dit ailleurs, & la vue même & le ſentiment intérieur de repos qui ſuit cette vue lorſqu'elle eſt claire, diſtincte, évidente; & ſi ce ſentiment pouvoit nous tromper, malgré toute notre attention, l'action de Dieu ſur notre ame ne ſeroit, comme je l'ai dit auſſi, qu'une opération d'erreur & d'illuſion générale, perpétuelle, inévitable; ce qu'il ſeroit auſſi abſurde qu'impie d'attribuer à la Divinité.

Non, diſent les Pyrrhoniens, (& c'eſt leur troiſieme objection à laquelle il n'eſt preſque plus néceſſaire de répondre) ce n'eſt pas Dieu qui trompe l'homme, c'eſt l'homme qui ſe trompe lui-même. Il n'y a qu'à ne rien affirmer & ſuſpendre toujours ſon conſentement: s'il ne voit jamais le vrai, il aura du moins la conſolation de n'être jamais ſurpris par le faux. C'eſt la derniere reſſource du Pyrrhoniſme, & la conſéquence la plus artificieuſe qu'ils tirent de leur doute univerſel.

Mais je crois la leur avoir ôtée par avance. Il n'eſt plus queſtion, pour achever de la faire diſparoître, que de rappeller ici les points principaux que j'ai déja établis avec plus d'étendue.

1°. Cette conſéquence même eſt, ſelon eux, une vérité qu'ils ſont forcés d'admettre dans le temps qu'ils combattent toute vérité. C'eſt ainſi que Pline l'ancien, après avoir parlé de pluſieurs choſes qui lui paroiſſoient inexplicables à l'eſprit humain, finit ſes réflexions par ces mots: *Quæ omnia improvidam mortalitatem ita perturbant, ſolum ut certum ſit, nihil eſſe certi.* Il y a donc au moins une vérité certaine, a-t-on dit pluſieurs fois aux Pyrrhoniens, *c'eſt qu'il n'y a rien de certain.* Et pourquoi celle-là l'eſt-elle plus que toutes les autres? C'eſt une queſtion qu'ils ne réſoudront jamais.

2°. Répondront-ils, comme j'ai déja dit, que leurs anciens maîtres l'avoient fait autrefois? Prendront-ils le parti d'avouer qu'ils ne sont pas sûrs de cette vérité même, & que tout est douteux, jusqu'à leur raison de douter? Mais il retomberont toujours dans le même embarras. Qu'ils ajoutent s'ils veulent ce doute à tous les autres, il n'en sera que plus sûr qu'il faudra douter de tout, puisque l'on doit douter même si l'on a raison de douter; par conséquent la proposition fondamentale du Pyrrhonisme deviendra une vérité encore plus certaine & plus générale.

3°. Je veux néanmoins qu'ils puissent douter de cette proposition même qui est la base de leur doctrine: mais pourquoi en doutent-ils? En peuvent-ils donner une autre raison, comme je l'ai dit dans un autre endroit, si ce n'est qu'elle leur paroît douteuse. Or s'il leur est permis de douter d'une proposition, parce qu'elle leur semble douteuse, me sera-t-il défendu de décider en sa faveur parce qu'elle me paroît évidente? Le sentiment intérieur sera-t-il une regle sûre pour le doute, & une regle trompeuse pour la décision? Sur quel principe établira-t-on cette différence? Je laisse aux Pyrrhoniens le soin de le trouver. Mais cette différence même, de quelque maniere qu'on la conçoive, sera toujours une décision. Dire qu'on doute & qu'on a raison de douter, c'est juger, c'est décider véritablement. Le sentiment intérieur va donc devenir, au moins en ce cas, une regle aussi sûre pour la décision que pour le doute. Mais je me laisse retomber toujours dans le même labyrinthe de subtilités. Ce que j'en ai dit par avance est plus que suffisant pour le réfuter.

4°. Par conséquent le Pyrrhonisme se détruit lui-même, puisqu'il met l'homme hors d'état de pouvoir faire la seule chose qu'il lui laisse, c'est-à-dire, de douter, & qu'il réduit notre ame à une pensée vague & indéfinie qui ne sçauroit jamais prendre aucune forme.

Elle ne peut exercer son jugement qu'en trois manieres, c'est-à-dire, en affirmant, ou en niant ou en doutant.

Selon les Pyrrhoniens, elle ne ſçauroit affirmer, parce qu'il n'y a rien qui ſoit certainement vrai.

Selon eux, elle ne doit pas nier, parce qu'il n'y a rien qui ſoit certainement faux.

Enfin, ſelon eux-mêmes, ou du moins ſuivant la conſéquence néceſſaire qui ſuit de leurs principes, elle ne doit pas douter non plus, parce qu'il n'y a rien qui ſoit certainement douteux, ſi l'on peut parler ainſi; & que comme mon ſentiment intérieur peut me tromper ſur la déciſion, il peut me tromper auſſi ſur le doute. Je ne ſuis donc pas plus affermi dans l'un que dans l'autre: je ne riſque pas moins à ſuſpendre mon conſentement qu'à le donner: je puis tomber dans l'erreur en le refuſant comme en l'accordant: ainſi le doute n'eſt point une reſſource pour moi: la probabilité en eſt encore moins une, puiſque, comme je l'ai déja dit, la probabilité eſt auſſi incertaine que la vérité. Je ne ſuis donc plus qu'une eſpece de miroir ſpirituel qui reçoit ſucceſſivement les différentes impreſſions que la lumiere fait ſur lui; & tout ce que j'ai de plus qu'un miroir matériel, c'eſt que je ſens ces impreſſions, mais ſans pouvoir en faire aucun uſage, parce que mon ſentiment rend le miroir trompeur dès le moment que je m'y arrête, ſoit pour affirmer, ſoit pour nier, ou même pour douter.

5°. Enfin, c'eſt en vain qu'on me dit de douter: je ſens invinciblement dans le fond de mon ame l'impoſſibilité phyſique du doute lorſque l'évidence m'éclaire. Je perds en ce moment cette liberté dont je ſuis ailleurs ſi jaloux. Il n'eſt pas en mon pouvoir de douter de mon exiſtence, de ma penſée, des premiers axiomes de la Géométrie, des démonſtrations qu'elle en tire, & en général de toutes les propoſitions qui ſe préſentent à moi avec la même évidence. Je crois plus aiſément qu'il ne fait pas jour quand je le vois, que je ne pourrois douter ſi le tout eſt plus grand que ſa partie. Pourquoi ſuis-je fait ainſi? C'eſt ce qu'il ne s'agit pas d'examiner à préſent; & d'ailleurs je m'en trouve trop bien pour

en être en peine: mais je ſens, & je ne ſçaurois en douter, que telle eſt la nature de mon être. Celui qui m'a créé raiſonnable, n'a pas voulu que je puſſe réſiſter à la raiſon lorſqu'elle ſe montre à moi dans toute ſa clarté. C'eſt lui-même qui me la montre. Je ne ſçaurois concevoir qu'il y ait une autre lumiere qui m'éclaire; & encore une fois, ſi je me trompois, en ſuivant la ſeule lumiere qu'il me donne, comment ne ſeroit-il pas la cauſe de mon erreur, puiſque d'un côté une propoſition évidente pourroit être fauſſe, & que de l'autre je ne ſerois pas libre de ne la pas croire véritable?

Il ne reſte donc au Pyrrhoniſme qu'une triſte & malheureuſe ſolution, qui eſt de nier l'exiſtence de Dieu, ou du moins de la révoquer en doute, comme toute autre vérité. Mais une extrêmité ſi abſurde & ſi pleinement confondue par tout ce qui nous crie au dedans & au dehors de nous qu'il y a un Dieu, ſe tourne en preuve par ſon abſurdité même, contre une opinion qu'on ne ſçauroit ſoutenir, qu'en ſuppoſant que le haſard eſt l'auteur de tout ce qui exiſte, c'eſt-à-dire, que la négation de toute cauſe, (car c'eſt en cela que conſiſte véritablement ce qu'on appelle haſard) a pu être la cauſe univerſelle de toutes choſes.

Ce n'eſt pas tout: la ſuppoſition même de ce haſard fécond & efficace ne donneroit encore aucune atteinte à ma certitude. Que ce ſoit une Intelligence ſuprême ou le ſeul haſard qui m'ait produit, je ne ſuis pas moins tel que je ſuis: je n'en ai pas moins la faculté de ſentir, & de ſçavoir que je ſens. Or la vérité n'étant autre choſe que la conſcience ou l'atteſtation néceſſaire de ce que je ſens; en vain ſuppoſeroit-on que je ſuis la production d'un haſard aveugle & incompréhenſible, je n'en ſerai pas plus libre de douter ſi j'exiſte, ſi je penſe, ſi je veux, ſi le tout eſt plus grand que ſa partie, ſi les trois angles d'un triangle ſont égaux à deux angles droits. Le Géometre athée voit ces vérités comme le Géometre le plus religieux. Ils en reçoivent l'un & l'autre une impreſſion également forte, également dominante, également invincible. Ainſi comme je ne peux juger de rien que

par mon ſentiment intérieur, ſoit que j'ignore ou que je connoiſſe la cauſe & l'origine de mon être, je ſuis toujours également déterminé dans mes jugemens, parce que j'appelle l'évidence: & de même que dans l'hypothèſe de l'Athéiſme, je ne ſuis pas plus libre ſur l'amour du ſouverain bien que dans la véritable thèſe du Théiſme, je ſuis toujours également diſpoſé dans l'une & dans l'autre à l'égard de la connoiſſance du vrai. Néceſſairement dominé dans ma volonté par l'attrait du bonheur ſuprême, néceſſairement dominé dans mon entendement par l'évidence du vrai, ce ſeroit donc par une impiété purement gratuite que les Pyrrhoniens voudroient révoquer en doute l'exiſtence de Dieu; puiſque dans cette ſuppoſition même, quelque inſenſée qu'elle ſoit, il y auroit toujours des vérités auxquelles l'eſprit humain ne pourroit réſiſter, & que, pour réunir toutes mes penſées en une ſeule, l'Athée le plus endurci ne pourroit jamais douter s'il voit, dans le temps qu'il voit en effet.

C'eſt ainſi que j'ai eſſayé de montrer que les objections les plus ſubtiles ne ſervent qu'à confirmer encore plus la vérité qu'elles tendent à détruire; & puiſque je crois être à préſent en état de ſçavoir en quoi conſiſte le vrai, quelles en ſont les différentes eſpeces, par quelle route je parviens à la découvrir, à quel ſigne certain je puis reconnoître ſa préſence, & y demeurer invincible à toutes les attaques de ceux qui voudroient m'en faire douter, il ne me reſte plus qu'à examiner s'il y a des vérités qui me ſoient connues naturellement & que Dieu me donne libéralement en me donnant l'être, ou ſi toutes celles que je puis connoître ſont toujours pour moi un bien acquis par le travail de mon eſprit, & quand même elles ſeroient toutes de ce dernier genre, s'il n'y en a point dont on puiſſe dire qu'elles ſont au moins un bien commun offert à l'humanité que chaque homme peut ſaiſir par une attention facile & médiocre. C'eſt ce que je tâcherai d'éclaircir dans la Méditation ſuivante, pour parvenir à bien connoître de quelle nature peut être l'idée de la juſtice naturelle, qui eſt l'objet de toutes mes recherches.

SIXIEME MÉDITATION.

SOMMAIRE.

Y A-T-IL en nous des connoissances innées, ou sont-elles toutes un bien acquis & le fruit de nos efforts & de nos réflexions? Les connoissances innées, s'il est vrai que nous en ayons de telles, doivent avoir ces trois caracteres: 1°. *d'être données comme une suite & un apanage de notre nature.* 2°. *D'être données comme un bien gratuit que Dieu distribue immédiatement à tous les hommes indépendamment de toute autre cause.* 3°. *D'être données & offertes aux hommes dans tous les momens au moins où elles leur sont nécessaires. Entre les connoissances innées, on en peut distinguer du premier & du second ordre. Différens exemples de l'un & de l'autre. Les adversaires des idées innées se plaisent à les revêtir de couleurs fausses & étrangeres pour les rendre méconnoissables. Il n'est pas essentiel à toute idée innée d'être toujours distinctement apperçue: c'est assez, pour mériter ce nom, qu'elle vienne de Dieu immédiatement, qu'elle soit donnée à tous les hommes toutes les fois qu'ils ont besoin de les appercevoir. On explique comment il peut se faire qu'il y ait en nous des connoissances & des sentimens non apperçus. Il n'est pas nécessaire que les connoissances innées soient des idées parfaites, ou qui représentent pleinement leur objet. Il n'est pas nécessaire non plus qu'une idée, pour être innée, soit ineffaçable ou invincible, incapable d'altération ou d'affoiblissement. Il y en a qui jouissent de ce privilege: mais il ne leur est pas absolument nécessaire. De ce que les connoissances innées n'ont point ces fausses prérogatives, il ne s'ensuit pas qu'elles ne soient autre chose que la simple faculté de connoître le vrai, l'on peut encore moins en conclure qu'elles ne soient d'aucun usage à l'homme. Si Dieu n'avoit mis en nous que la simple faculté de connoître le vrai, sans nous donner des connoissances innées qui fussent comme le fondement des opérations de notre ame, ou nous*

n'aurions fait que d'inutiles efforts pour parvenir jusqu'à la vérité, ou nous n'aurions jamais eu aucune assurance de l'avoir enfin trouvée.

Je voudrois qu'un ancien Philosophe eût eu raison de dire, que *notre ame conçoit & enfante, avant même que d'avoir reçu le germe de ses pensées, par le commerce qu'elle a avec les autres esprits, Dieu répandant sur cette espéce de terre une semence féconde, par laquelle il y forme & y engendre lui-même des productions nobles & généreuses.*

Ou plutôt, je ne dois rien vouloir en commençant cette Méditation, comme toutes les autres. Ce n'est point par mes souhaits que je dois régler mon jugement, c'est par des idées claires & évidentes; autrement on pourroit m'appliquer ce qu'on a dit de Démocrite; *somnia hæc Democriti, non docentis, sed optantis.* Mes souhaits viennent de moi, qui ne suis souvent propre qu'à me tromper moi-même; mes idées viennent de Dieu, qui, comme je l'ai dit en établissant le principe de ma certitude, ne peut ni me tromper ni être trompé.

Mais si toutes mes connoissances sont une émanation de son intelligence suprême, me les accorde-t-il toutes de la même maniere, je veux dire, à la présence de certains objets, ou à l'occasion des pensées de mes semblables, ou enfin, en conséquence de mon attention & de mes desirs; en sorte qu'elles soient toutes pour moi des connoissances acquises? Ou bien y en a-t-il que je puisse appeller naturelles ou *innées*, parce qu'elles sont comme essentiellement attachées à mon être, & que Dieu les donne gratuitement & également à tous les hommes, sans qu'ils aient besoin d'y être excités par une cause ou une occasion extérieure, & sans qu'il leur en coûte aucun effort pour en être éclairés?

Tel est le véritable état de la question que je me propose d'éclaircir dans cette Méditation. Il me semble que les Philosophes qui l'ont traitée auroient pu s'épargner bien des raisonnemens inutiles, s'ils avoient pris la précaution de

nous

nous donner une idée claire de ce qu'on peut appeller une connoiſſance *innée*, avant que d'en ſoutenir ou d'en combattre la réalité. Mais ce n'eſt pas la ſeule matiere où l'on ne diſpute ſur un terme, que parce qu'on n'a pas d'abord pris la peine de l'expliquer, & où l'on s'apperçoive trop tard, qu'il faut finir par où l'on auroit dû commencer.

Il me ſemble donc que, pour ne pas tomber moi-même dans cet inconvénient, l'ordre & le progrès naturel de mes penſées exige néceſſairement, que j'eſſaye d'abord de bien définir & ce qu'on doit entendre par le terme d'idées ou de connoiſſances *innées*; que j'examine enſuite, s'il y en a auxquelles ma définition convienne; & que ſi cela eſt, j'en étudie enfin les différens caracteres pour tâcher de faire un juſte diſcernement entre ceux qui ſont véritables, & ceux qui peuvent être ſuppoſés, & de réſoudre par-là autant qu'il me ſera poſſible, les principales difficultés qu'on forme ſur cette matiere.

Qu'eſt ce donc qu'une vérité ou une connoiſſance *innée*? C'eſt le premier objet de mon attention.

Ce terme préſente à mon eſprit une idée complexe, ou l'aſſemblage de deux idées que je joins par un jugement tacite. L'une eſt celle de la *vérité* ou de la *connoiſſance* en général, l'autre eſt celle de la qualité *d'innée* ou de naturelle, en particulier.

Je connois ce que c'eſt que la vérité; j'ai du moins employé beaucoup de temps à tâcher de la connoître, & j'entends par ce terme, comme je l'ai expliqué ailleurs, la vue de ce qui eſt; expreſſion qui s'applique non-ſeulement à mes perceptions & mes ſentimens, mais à mes jugemens & à mes raiſonnemens mêmes: c'eſt ce qui m'engagera à me ſervir dans cette Méditation du terme de connoiſſance ou de vérité *innée*, encore plus volontiers que de celui d'*idée innée*; parce que l'un eſt plus général que l'autre, & que par-là même, il préſente une notion d'autant plus juſte à mon eſprit, que je découvrirai peut-être dans la ſuite des jugemens & des raiſonnemens qui ſe forment auſſi naturellement en moi, que les idées & les ſentimens les plus ſimples & les moins compoſés.

Mais qu'eſt-ce que la ſeconde expreſſion, je veux dire celle *d'innée* ajoutée à la premiere, qui eſt celle de connoiſſance ou de vérité? J'ai beſoin d'un plus long circuit pour développer mes penſées ſur ce ſujet.

Je crois d'abord concevoir très-clairement, qu'aucune connoiſſance ne peut mériter le nom d'innée ſi elle n'eſt évidente par elle-même ; ſans cela il ſeroit impoſſible de prétendre qu'elle nous fût naturelle, ou qu'elle fût née en quelque maniere avec nous, (ce qui eſt le ſens littéral ou grammatical du terme *d'innée*) puiſqu'elle ne pourroit être qu'une connoiſſanne acquiſe par le bon uſage de notre raiſon ; & comme ni la raiſon même, ni l'art d'en bien uſer ne ſont pas donnés à tous dans un égal degré, les vérités qu'on appelleroit *innées* ne pourroient plus être regardées comme le bien commun de tous les eſprits. Elles ſeroient connues des uns, ignorées ou même combattues par les autres. Ainſi elles ne ſeroient tout au plus que des vérités faciles à découvrir, & non pas des connoiſſances vraiment innées.

Toute vérité *innée* doit donc être une vérité évidente par elle-même. C'eſt le premier trait qui s'en forme dans mon eſprit ; mais réciproquement toute vérité évidente par elle-même eſt-elle *innée ?* ou bien dois-je diſtinguer deux eſpeces de vérités, les unes qui ne ſoient qu'évidentes par elles-mêmes, ſans être innées ; les autres qui ſoient en même-temps, & évidentes par elles-mêmes & *innées*?

Il n'y a, ſans doute, que la ſimplicité & la perfection de l'Etre divin, qui, par elle-même, exclue abſolument cette diſtinction. Dieu n'a point de connoiſſances acquiſes, & ſi l'on ne ſçauroit donner l'épithete d'*innées*, à la ſcience de celui qui ne naît point, & dont on peut dire ſeulement *qu'il eſt*, nous ſçavons au moins que toutes ces idées lui ſont coexiſtantes, c'eſt-à-dire, auſſi éternelles que lui ; parce qu'il ne peut ceſſer de ſe voir, & qu'en ſe voyant lui-même, il voit tout ce qui eſt & tout ce qui peut être.

Mais l'homme entre ſes mains étoit une cire molle qui pouvoit recevoir toutes les impreſſions qu'il vouloit lui donner.

Maître abſolu de ſon ouvrage, il pouvoit nous créer de telle maniere, que toute vérité qu'il nous importeroit de connoître, fût non ſeulement évidente par elle-même, mais toujours préſente à notre eſprit. En ce cas, toutes nos idées auroient fait partie de la nature de notre être. Nul homme ne ſeroit devenu ſçavant, mais tous le ſeroient nés, & la ſcience leur auroit été auſſi infuſe, qu'on prétend qu'elle l'étoit au premier homme.

Dieu pouvoit vouloir au contraire, qu'il n'y eût aucune vérité qui fût évidente par elle-même, ou naturellement apperçue par l'eſprit humain, & qui ne fût le fruit d'une inſtruction ou d'une réflexion néceſſaire à chaque homme pour en acquérir la connoiſſance. Dans le premier cas, toutes nos connoiſſances auroient été pour nous un bien donné gratuitement; & dans le ſecond, elles n'auroient été qu'un bien acquis par nos travaux, &, pour ainſi dire, à la ſueur de notre front.

Enfin, il y avoit un milieu entre ces deux différentes manieres de nous former, je veux dire, que Dieu pouvoit nous rendre capables de deux ſortes de connoiſſances; les unes qu'il nous donneroit libéralement & ſans aucun travail; les autres qu'il nous vendroit en quelque maniere, & qu'il nous feroit acheter par la vivacité de nos deſirs, & par les efforts de notre eſprit.

Je comprends que Dieu a pu faire tout cela, & ſans examiner ce qu'il a dû faire, (queſtion qui me paroît toujours auſſi téméraire qu'à M. Locke,) je me borne uniquement à chercher ce qu'il a fait, & je ſuis ſûr de découvrir en même-temps, comme par ſurcroît, ce qu'il a dû faire; parce que cette connoiſſance eſt toujours renfermée dans celle de ce qu'il a fait.

Toutes mes connoiſſances ſont-elles donc évidentes par elles-mêmes? Sont-elles toujours préſentes à mon eſprit, ou à celui des autres hommes? Leur expérience & la mienne m'apprennent également le contraire. Je ne ſens que trop combien j'ai beſoin d'acquérir des connoiſſances; & com-

bien celles que j'acquiers ſont ſouvent obſcures, il y en a même qui le ſont toujours, & je ne parviens à rendre les autres plus claires, que par une attention longue & opiniâtre. Dieu ne m'a donc pas créé de la premiere de trois manieres que j'ai d'abord diſtinguées, c'eſt-à-dire, connoiſſant naturellement tout ce qui m'eſt néceſſaire, & le connoiſſant évidemment.

D'un autre côté, n'ai-je aucune connoiſſance qui ſoit évidente par elle-même, & dont la certitude me ſoit donnée gratuitement par l'Etre ſuprême, ſans qu'il m'en coûte aucun effort pour l'acquérir ? Je ne ſçaurois le dire ſans que mon ſentiment intérieur, & celui de tous mes ſemblables, ne s'éleve contre moi, & j'en conclus que Dieu n'a pas voulu non plus me créer de la ſeconde maniere, je veux dire, deſtiné à n'avoir que des connoiſſances acquiſes.

C'eſt donc la troiſieme maniere que Dieu a préféré dans la production de mon être, où je remarque, en effet, un mélange de lumieres données & de lumieres acquiſes. J'en découvrirai peut-être la raiſon dans la ſuite ; mais en attendant le fait me paroît entiérement certain, puiſqu'il y a des vérités qui ſe manifeſtent ſi clairement à moi par la ſeule propoſition même, que leur évidence ne peut être qu'un préſent de l'Auteur de mon être ; & qu'il y en a d'autre que j'achete, comme je l'ai déja dit par l'application de mon eſprit, ou que je découvre par le moyen des autres hommes, & que j'appelle, par cette raiſon, des connoiſſances acquiſes.

Comme je ſerai obligé de me ſervir ſouvent de cette expreſſion, j'obſerve ici une fois pour toutes, que je prendrai le terme d'*acquiſes* dans le ſens des Juriſconſultes, lorſqu'ils oppoſent les biens acquis à ceux qui nous ſont échus par ſucceſſion. J'oppoſe ici de même les connoiſſances *acquiſes*, à celles qui nous ſont naturelles, & que Dieu nous accorde comme une eſpèce d'héritage propre à notre être. Il n'eſt donc pas néceſſaire qu'une connoiſſance nous coûte beaucoup à acquérir pour être renfermée ici dans le genre de connoiſſances *acquiſes*.

Je comprends dans ce genre celles qui ſont les plus fortuites, ou dont on peut dire que c'eſt une eſpéce de bonheur qui les offre à notre eſprit ; & je n'entends, encore une fois, par cette expreſſion, que les connoiſſances ajoutées de quelque maniere que ce puiſſe être, à celles qui ſont nées avec nous, ou que Dieu nous donne immédiatement, s'il y en a quelqu'une de ce caractere.

Mais ſi cela eſt, les connoiſſances que j'appelle acquiſes ne peuvent différer entr'elles que par le plus & par le moins, c'eſt-à-dire, par la facilité, ou la difficulté de les acquérir ; différence qui ne ſçauroit en changer la nature. En eſt-il de même pour les connoiſſances que j'appelle *données*, & ne dois-je pas au contraire y remarquer une aſſez grande diverſité, pour m'obliger à en diſtinguer de deux ſortes ? Je m'explique, & pour le faire plus exactement, j'entre dans une recherche plus profonde de ce que je dois entendre par le terme de connoiſſance *donnée*.

Tout vient de Dieu, ſans doute, & c'eſt lui qui nous donne tout dans le monde intelligible, comme dans le monde ſenſible ; mais j'ai obſervé, dans mes autres Méditations, que Dieu peut agir en deux manieres différentes, ou en aſſujettiſſant ſon action à l'ordre qu'il a établi lui-même à l'égard des cauſes ſecondes ou occaſionnelles, ou en s'élevant au-deſſus de cet ordre & en agiſſant par lui-même immédiatement.

Les connoiſſances que nous avons de la premiere maniere ſont véritablement un don de Dieu ; mais comme il cache ſon opération ſous le voile d'une cauſe inférieure, dont il la fait dépendre en quelque ſorte, nous croyons faire, nous faiſons même quelque choſe en effet pour les acquérir, & c'eſt en les conſidérant de cette maniere, que je les appelle des *connoiſſances acquiſes*.

Mais n'y a-t-il point d'acte de mon eſprit qui ſoit un pur effet de la libéralité de Dieu, & auquel je ne contribue rien de ma part ; en ſorte que je ne faſſe, à cet égard, que recevoir l'impreſſion de ſa puiſſance & de ſa bonté ?

Puis-je douter, par exemple, que la certitude ou la conviction dont je me sens pénétré, lorsque j'apperçois une vérité évidente par elle-même, ne soit l'ouvrage de Dieu seul, qui m'affecte alors de telle maniere, que je donne mon consentement à cette vérité, sans examen, sans discussion, parce que je sens qu'il m'est impossible de le refuser?

C'est donc cette disposition de mon ame, à laquelle aucune autre ne concourt, que je regarde comme un bien véritablement *donné*, parce qu'il n'attend point l'opération de mon esprit, & qu'il vient uniquement d'en haut, *desursum est*, *descendens à Patre luminum.*

Je continue d'approfondir cette distinction, & je me dis à moi-même.

Quelque grande que soit cette faveur du ciel, qui me garantit, par la seule force de mon sentiment intérieur, la certitude d'une vérité évidente par elle-même; j'ai besoin cependant que cette vérité me soit présentée, & que mon esprit l'apperçoive pour y donner un consentement nécessaire. Je dois donc distinguer ici, comme je l'ai fait ailleurs, deux choses différentes qui se trouvent toujours dans toutes les vérités, qui sont l'objet de ma connoissance.

L'une est la perception même du vrai, l'autre est l'adhésion & la conviction intime de mon esprit.

Je viens déja de reconnoître que la derniere est l'ouvrage de Dieu seul, à l'égard des vérités qui sont évidentes par elles-mêmes à tous les hommes.

Mais de qui tiens-je la premiere? C'est toujours Dieu qui en est la véritable cause; mais, suivant ce que je viens aussi d'observer, il peut l'être en deux manieres différentes.

1°. En le faisant dépendre de l'opération de mon esprit, ou des discours d'un autre homme, ou même de la présence d'un objet qui excite en moi certaines pensées.

2°. En me la donnant par lui-même immédiatement & indépendamment de toute cause intérieure ou extérieure.

Quand il agit sur moi de la premiere maniere, j'appelle ma perception une perception *acquise*.

Mais ſi c'eſt de la ſeconde qu'il agiſſe, en faiſant une impreſſion directe & immédiate ſur mon ame, j'appelle ma perception une perception *donnée*, & je me ſers de cette expreſſion, parce qu'alors il n'y a rien dans l'acte de mon intelligence qui ne vienne de Dieu, ſans aucun mélange d'autre cauſe. Non ſeulement c'eſt lui qui forme en moi l'acquieſcement que je donne à la vérité qui m'eſt préſentée, & que je ſuppoſe toujours être évidente par elle-même, (car il ne s'agit ici que de celles qui ont ce caractere) mais il me *donne* auſſi, c'eſt-à-dire, lui ſeul & immédiatement, la perception même de cette vérité. Une telle connoiſſance eſt donc vraiment une connoiſſance *donnée*, donnée en tout ſens, donnée gratuitement, donnée indépendamment de toute cauſe créée, ſoit par rapport à la conviction, ſoit même par rapport à la ſimple perception.

Que ſi cette grace n'eſt point une faveur particuliere pour moi, ſi elle m'eſt commune avec tous les hommes, s'ils en jouiſſent tous ou continuellement, ou du moins dans toutes les occaſions où ils ont intérêt d'en être favoriſés, j'apperçois dans cette deſcription un genre ſingulier de connoiſſances qui mérite auſſi un nom ſingulier, & qui pourroit bien être, ce qu'on doit appeller une idée ou une connoiſſance *innée*; parce que ſi j'en ai de cette eſpèce, elles appartiennent à ma nature, elles lui ſont dues, en quelque maniere, par la volonté du Créateur; & puiſqu'elles ſont données également à tous les hommes, je peux les regarder comme le bien propre, & comme le patrimoine plus qu'héréditaire du genre humain.

Réuniſſons donc à préſent toutes ces réflexions & tâchons, s'il ſe peut, d'en former une notion claire & préciſe de ce que je dois entendre par le terme de *vérité*, *d'idée* ou de connoiſſance *innée*, dont j'ai donné juſqu'ici la deſcription plutôt que la définition.

Je crois en avoir découvert le genre & la différence; le genre, dans la propriété eſſentielle à toute vérité *innée* d'être évidente par elle-même; la différence dans le ſecond carac-

tere de cette eſpéce de vérités, qui conſiſte en ce qu'elles nous ſont véritablement & pleinement *données*, ſi l'on prend ce terme dans toute ſon étendue.

Ainſi, une vérité ou une connoiſſance *innée*, ſi l'on veut en donner la plus courte définition qu'il eſt poſſible, *n'eſt autre choſe qu'une vérité ou une connoiſſance évidente par elle-même, qui nous eſt donnée par Dieu ſeul.* Ou ſi l'on deſire que je propoſe cette définition d'une maniere plus étendue, & qui ſoit plus à la portée de tous les eſprits, je puis encore m'expliquer ainſi.

Une connoiſſance innée eſt une connoiſſance évidente par elle-même, donnée de Dieu à tous les hommes, pleinement, immédiatement & indépendamment de toute autre cauſe ; donnée non ſeulement quant à la conviction, mais quant à la perception même ; donnée enfin dans tous les momens de notre vie ou du moins dans ceux où notre eſprit a beſoin d'en être éclairé ; donnée, par conſéquent, comme une ſuite & un appanage de notre nature ; ce qui fait, qu'on la regarde comme née avec nous, parce que c'eſt la volonté de Dieu qui la forme dans notre eſprit en vertu de notre création.

Il ſeroit bien inutile après cela de vouloir diſputer en Grammairien ſur l'origine, la propriété ou la force du terme *d'innée*. Toutes les expreſſions ſont bonnes, pourvu qu'on les définiſſe ; & il me ſuffit de déclarer ici, que par le terme de connoiſſances *innées*, je n'entends que celles à qui on peut appliquer ma définition.

On n'eſt point obligé, à la rigueur, de prouver une définition ; & en exiger la preuve, ce ſeroit à peu près comme ſi l'on demandoit la démonſtration d'un dictionnaire. Mais il eſt ſouvent utile d'en expliquer les principaux traits, pour faire voir que la choſe qu'on entreprend de définir doit les réunir tous, ſuppoſé qu'elle exiſte véritablement. Or, c'eſt ce qu'il me ſemble que je ſuis en état de faire par rapport à la définition des connoiſſances *innées* que je viens de tracer. Je n'ai beſoin pour cela que de ce ſeul raiſonnement.

Ces connoiſſances, s'il eſt vrai que nous en ayons, ſont ſans

ſans doute des connoiſſances *naturelles*, puiſque *naturel* & *inné*, c'eſt préciſément la même choſe.

Mais tout ce qui eſt naturel a trois caracteres principaux par leſquels nous pouvons le reconnoître.

1°. Il eſt néceſſaire, au moins de cette néceſſité que j'ai appellé phyſique dans ma quatrieme méditation, parce qu'il eſt une ſuite de la nature de chaque être. Ainſi tout ce qui tend à notre conſervation, ou qui nous menace de notre perte, excite en nous, ou un deſir, ou une crainte, qui doivent être regardés comme néceſſaires, puiſqu'ils ſont inſéparables de notre être.

2°. Tout ce qui eſt *naturel* ſe fait en nous, pour ainſi dire ſans nous, par la ſeule volonté de celui qui nous a créés, & ſans que nous y contribuions en aucune maniere, nous n'agiſſons point, à proprement parler, à cet égard, nous ne faiſons que recevoir l'impreſſion de la cauſe premiere & univerſelle; & comme il n'eſt point en notre pouvoir de nous le procurer, nous n'avons pas non plus celui de l'empêcher. C'eſt ainſi que le deſir d'être heureux & la crainte d'être malheureux vivent continuellement en nous, ſans que nous faſſions rien pour les ſentir, ſans que nous puiſſions rien faire, pour ne le pas ſentir.

3°. Enfin, tout ce qui eſt *naturel* n'eſt pas ſeulement néceſſaire, il n'eſt pas ſeulement en nous, ſans nous-mêmes, mais il eſt encore commun à tous les hommes, parce que c'eſt une ſuite de leur être, & qu'il eſt produit par une cauſe uniforme, qui agit également ſur tous les êtres ſemblables.

Or, ſi nous avons des connoiſſances innées, ſi c'eſt un bien qui nous ſoit naturel, elles doivent avoir également les trois caracteres que je viens de décrire.

C'eſt donc avec raiſon que j'ai ſuppoſé dans ma définition.

1°. Qu'elles nous ſont données comme une ſuite & un appanage de notre nature, par la volonté du Créateur, en vertu de notre création, & par conſéquent qu'elles peu-

vent ê tre regardées comme physiquement nécessaires.

2°. Qu'elles nous sont *données* par Dieu, *indépendamment de toute autre cause*, non seulement, quant à la conviction, mais quant à la perception même.

3°. Qu'elles sont *données à tous les hommes*, ou continuellement, ou du moins dans tous les temps où leur esprit a besoin d'en être éclairé.

Ainsi, il est évident, ou que les idées & les connoissances innées ne sont qu'une chimere, ou que si elles ont quelque chose de réel, elles doivent réunir les trois caracteres que j'ai rassemblés dans ma définition.

J'en tire donc ces deux conséquences générales qui pourront m'être d'un grand usage dans la suite de cette Méditation, pour applanir les principales difficultés que l'on forme sur cette matiere.

L'une, que si je découvre en moi des connoissances qui aient certainement ces trois caracteres, je ne dois pas hésiter à réaliser mon hypothèse, & à croire que j'ai trouvé en effet des connoissances que je puis appeller véritablement *innées*.

L'autre, qu'il ne sera nullement nécessaire pour cela que ces connoissances aient encore un quatrieme caractere, qui consisteroit à être toujours présentes à l'esprit humain. Non seulement je n'ai pas compris ce dernier caractere dans ma définition; mais j'ai moi-même pris soin de l'exclure expressément, pour marquer que le don de stabilité, de continuité, de perpétuité n'est point essentiel à ces sortes de connoissances, & qu'il suffit qu'elles nous soient présentées toutes les fois qu'il nous est nécessaire de nous en servir.

Mais comment ce qui est *naturel* à notre être, & qui en est une suite & une propriété, peut-il n'y être pas toujours présent ? En effet, j'ai d'abord de la peine à concevoir comme possible l'éloignement ou l'absence de ce que j'ai regardé comme physiquement nécessaire par la volonté de mon auteur.

Mais, lorsque j'y fais plus de réflexion, je m'apperçois,

ſans beaucoup de peine, qu'une propriété, ou une ſuite de mon être, peut être appellée néceſſaire en deux ſens différens.

Ou parce qu'elle l'eſt abſolument, en ſorte que ſans elle mon être ne puiſſe ſe concevoir comme exiſtant.

Ou parce qu'elle l'eſt relativement à certains beſoins que je n'éprouve pas continuellement ; en ſorte que je puis exiſter & être conçu comme exiſtant, ſans me trouver dans l'obligation de m'en ſervir.

Ainſi, la néceſſité de la vie animale eſt une néceſſité abſolue pour la conſervation du commerce & de l'union qui eſt entre mon corps & mon ame, ſans quoi je ne ſçaurois concevoir que ce qui réſulte de cette union, ce *tout* qu'on appelle *l'homme*, puiſſe continuer d'exiſter.

Mais le jugement naturel dont je parlerai bientôt, & par lequel je corrige & je redreſſe les impreſſions qui ſe font ſur mes yeux, n'eſt point néceſſaire abſolument, parce que je puis exiſter, ſans être obligé de l'exercer. Je n'y remarque qu'une néceſſité relative au beſoin que j'ai ſouvent de former cette eſpéce de jugement.

Ainſi, la différence qui diſtingue ces deux eſpéces de néceſſité conſiſte, en ce que le cas de l'une eſt continuel, au lieu que celui de l'autre ne l'eſt pas. Mais cette différence n'empêche point que lorſque le beſoin de la derniere ſe préſente, elle ne ſoit auſſi-bien une néceſſité phyſique que la premiere.

Tel eſt donc le principe que j'ai appliqué aux connoiſſances *innées* ; & c'eſt ce qui m'a donné lieu de ſuppoſer dans ma définition, que le plus ou le moins d'aſſiduité de ces connoiſſances n'en changeoit point la nature. Ce qui la forme & la caractériſe véritablement, c'eſt d'être données à tout homme immédiatement par l'Etre ſuprême ſans concours d'aucune autre cauſe, & de lui être donnée néceſſairement par une ſuite de ſon être, toutes les fois que Dieu lui fait ce préſent. Que Dieu le lui faſſe toujours, ſi l'homme en a toujours beſoin, ou qu'il ne le lui faſſe que par intervalle ;

c'eſt une circonſtance indifférente par rapport au caractere eſſentiel de ces connoiſſances ; elles méritent toujours le nom *d'innées*, pourvu qu'elles nous viennent de Dieu immédiatement & néceſſairement, ſoit que cette néceſſité ſoit continuelle ou qu'elle ne ſoit que paſſagere. Je n'ai beſoin que de ce caractere pour les diſtinguer des vérités ſimplement évidentes par elles-mêmes, qui attendent l'action ou l'occaſion d'une cauſe inférieure à Dieu pour paroître à mon eſprit.

Il eſt vrai que celles-ci ont une évidence qui en eſt inſéparable, toutes les fois que je les découvre ; mais je ne les découvre pas toujours, ni même dans les occaſions où il me ſeroit le plus important de les appercevoir. Au lieu que les connoiſſances *innées*, ſi j'en ai véritablement, doivent m'être néceſſairement offertes toutes les fois que leur préſence m'eſt néceſſaire. C'eſt un flambeau qui ne frappe pas toujours ma vue, mais qui eſt toujours prêt à luire ſur moi, lorſque j'en ai beſoin, & je le comparerois volontiers à cette colonne de feu, qu'on ne voyoit point pendant le jour, mais qui ne manquoit jamais de paroître avec la nuit, pour éclairer le camp du peuple de Dieu.

Que ſi, après cela, il ſe trouve des Philoſophes de mauvaiſe humeur, qui veuillent inſiſter encore ſur la différence des idées qui me ſont toujours préſentes, & de celles qui ne le ſont que par intervalles ; je conſens volontiers, qu'en conſervant toujours le caractere que j'ai attribué aux connoiſſance *innées*, ils appellent les premieres, *des connoiſſances innées du premier ordre*, & qu'ils n'accordent aux autres que le titre de *connoiſſances innées du ſecond ordre*. Cette diſtinction paroît aſſez indifférente en elle-même, & elle ne mérite pas qu'on en diſpute, parce qu'elle n'eſt d'aucune conſéquence par rapport à mon principal objet, qui eſt l'utilité des connoiſſances *innées*.

Telle eſt donc l'hypothéſe que je me forme ſur la différente maniere dont les vérités ſont offertes à mon eſprit.

Mon intelligence n'eſt, à proprement parler, qu'un œil ou une faculté de voir. Dieu, qui en eſt la lumiere lui pré-

ſente les objets qui ſont proportionnés à cette faculté. Mais il ne les lui offre pas avec le même dégré de libéralité.

Il eſt des vérités qu'elle achete, pour ainſi dire, ou que le haſard lui préſente, ſans aucun effort de ſa part, pour les découvrir, ou pour les appercevoir ; mais dont elle ne ſe convainc que par des réflexions plus ou moins pénibles.

Il en eſt d'autres qui ont auſſi quelque choſe *d'acquis*, parce que leur découverte, comme celle des premieres, dépend de certaines occaſions & du mélange de l'action des cauſes ſecondes avec celles de la cauſe premiere. Mais ce qui nous eſt donné à l'égard de ces vérités ſurpaſſe de beaucoup ce que l'on peut regarder comme *acquis*, puiſque la certitude qui les accompagne s'opere en un inſtant, comme par un rayon échappé de la lumiere divine.

Enfin, il eſt poſſible qu'il y ait encore un genre de vérités, dont Dieu produiſe en nous, non ſeulement la conviction, mais la perception même, ſans le concours d'aucune autre cauſe, & qu'il veuille bien préſenter à notre eſprit, ou toujours, ou toutes les fois que la vue actuelle de ces vérités nous eſt néceſſaire.

Ainſi, lorſque par une eſpéce d'analyſe de mes penſées, je veux remonter du plus compoſé au plus ſimple, je crois reconnoître en moi cet ordre & cette gradation dans mes connoiſſances, qui me donne lieu de les rappeller comme à trois claſſes différentes.

La premiere eſt celle des connoiſſances *acquiſes en tout ſens*, je veux dire, & pour ce qui regarde la perception, & pour ce qui appartient à la conviction.

La ſeconde eſt celle des connoiſſances *acquiſes* en un ſens, & données en un autre ; *acquiſes*, par rapport à la perception, & données par rapport à la conviction.

La troiſieme ne comprend que les connoiſſances qui ſont *données* en tout ſens, ou la perception & la conviction viennent également & uniquement de Dieu, ſans le ſecours ou l'action d'aucune cauſe inférieure, & ce ſont celles à qui j'ai cru qu'on pouvoit donner le nom de connoiſſances *innées*.

Mais ce que j'ai dit jusqu'ici sur ce sujet, n'est peut-être qu'une espéce de roman métaphysique, ouvrage d'une intelligence présomptueuse, qui se flatte aisément d'une communication intime avec l'Être suprême, & qui aime à se représenter la Divinité occupée, en quelque maniere, à l'instruire & à lui donner la clef de toutes les sciences.

Je sens bien que j'ai des connoissances vraiment acquises, & qui souvent me coûtent beaucoup à acquérir.

Je sens aussi qu'il y en a d'autres que j'acquiers beaucopu plus aisément, comme ces vérités dont l'évidence me frappe si fortement aussi-tôt qu'elle m'est montrée, que je crois reconnoître l'action du Tout-puissant, dans la promptitude & dans la fermeté de ma conviction.

Mais y en a-t-il que je sçache sans les avoir apprises, qui me soient *données* en tous sens, comme je viens de l'expliquer, & que par conséquent je puisse appeller des connoissances véritablement *innées ?* C'est le second point que je me suis proposé d'approfondir dans cette Méditation, point qui est encore plus important que le premier. Car, que me serviroit-il d'avoir défini avec tant de soin ce que je dois entendre par le terme de *vérités innées*, si ma définition portoit à faux, & si je n'en trouvois aucune à laquelle je puisse l'appliquer?

Je rentre donc au dedans de moi pour y chercher des vérités de cette nature. Mais il me semble que je n'ai pas besoin d'y faire un long séjour pour y découvrir plusieurs connoissances des deux espéces, qu'on peut distinguer si l'on veut, comme je l'ai dit plus haut, entre les idées *innées*, je veux dire de celles qui sont toujours présentes à l'esprit humain, & que j'ai consenti que l'on appellât, *idées ou connoissances innées du premier ordre*, & de celles qui ne lui sont *données* que dans les occasions où il a besoin d'en être éclairé, & que par cette raison, j'ai dit qu'on pouvoit nommer, *connoissances innées du second ordre*.

Je commence par les premieres, & j'en apperçois d'abord un exemple indubitable dans la connoissance, non seulement

habituelle, mais continuelle, que j'ai de mon exiſtence; connoiſſance néceſſaire, puiſque je ne ſçaurois exiſter ſans ſçavoir que j'exiſte; connoiſſance que Dieu ſeul a pu former en moi. Car quel homme auroit pu m'apprendre ce que je ſçais avant que d'avoir entendu parler aucun homme; connoiſſance également donnée à tous mes ſemblables, & dont ils ſont tous ſi pénétrés comme moi, que je ne crois pas qu'il y ait jamais eu aucun Pyrrhonien même, qui ſe ſoit aviſé de la révoquer en doute; connoiſſance par conſéquent, qui réunit tous les caractéres d'une idée ou d'un ſentiment *naturel ou inné*. Elle n'a rien d'acquis ni de caſuel ou de contingent; elle eſt inſéparable de mon être; elle lui appartient; elle en fait partie. C'eſt en tant qu'homme, & non pas en tant que tel homme, qu'il a plu à Dieu de me donner cette connoiſſance; c'eſt à l'eſpéce qu'elle a accordée, & non pas à l'individu. Donc de l'aveu de tous les hommes, une connoiſſance de ce genre ne peut être qu'une connoiſſance véritablement *innée*.

Je mets dans le même rang celle que j'ai de l'exiſtence du monde viſible & de tous les corps qui m'environnent. La ſubtilité de quelques Philoſophes modernes a eu beſoin de faire un grand effort d'eſprit pour former, ſur ce point, un doute fantaſtique que le fond de leur conſcience a toujours démenti; ils ont entrepris de lutter, pour parler ainſi, contre une idée ou un ſentiment avec lequel ils étoient nés. Ils l'avoient donc, ce ſentiment, lorſqu'ils ont voulu le combattre, & la certitude naturelle avoit prévenu en eux le doute philoſophique. Tous les hommes l'ont ſans peine, ſans effort, ſans maître, ſans inſtruction; ils naiſſent, ils vivent, ils meurent avec cette connoiſſance. On ne nous citera point ici de Nation ſauvage qui ne l'ait pas, ou qui ne l'ait pas toujours. Tous les hommes ne font pas ce raiſonnement de Deſcartes, qu'on ne ſçauroit préſumer qu'un Dieu infiniment bon ſe plaiſe à ſe jouer de la crédulité d'un être raiſonnable, en lui faiſant paſſer toute ſa vie dans une illuſion continuelle & dans un ſonge laborieux. Mais tous les hommes ſont auſſi

intimement persuadés que ce Philosophe de l'existence des corps. C'est un sentiment inséparable de leur être, & moins ils en peuvent dire la raison, plus on reconnoît que la certitude inébranlable qu'ils ont sur ce point est l'ouvrage de la nature seule, ou plutôt de son auteur, qui ne pouvoit créer l'homme dans l'état où il l'a formé, sans imprimer en lui cette conviction intérieure de l'existence des êtres, avec lesquels une infinité de liens visibles & invisibles l'unissent pendant le temps qu'il est destiné à passer sur la terre. Je vais encore plus loin; il lui seroit même impossible d'apprendre cette vérité d'une autre maniere. Qu'il commence une fois, s'il le peut, à en douter sérieusement, il ne trouvera plus rien qui puisse rassurer son esprit ébranlé. Le P. Malebranche lui démontrera en cent manieres différentes, que l'existence du corps ne peut être démontrée par des preuves véritablement métaphysiques : les plus grands Philosophes n'ont sur cela, comme les ignorans, comme les enfans mêmes, qu'un sentiment intérieur qu'il ne leur plaît pas d'appeller une preuve métaphysique; mais qui produit dans notre ame une certitude qui est d'un ordre supérieur à celle qui résulte de ce genre de preuve même. Ainsi, ou il faut douter éternellement de l'existence des corps, ou l'on doit avouer, qu'il n'y a que Dieu qui nous l'apprenne par cette persuasion invincible avec laquelle il nous a créés sur ce sujet, & par conséquent nulle connoissance ne mérite mieux d'être placée au nombre des *connoissances innées du premier ordre*.

J'en découvre un troisieme exemple dans la conscience que j'ai de toutes mes pensées, de tous mes sentimens & en général de toutes les modifications de mon ame : conscience qui se connoît & qui se sent aussi elle-même; en sorte que je me rends toujours un témoignage intérieur, non seulement de tout ce qui se passe au-dedans de moi, mais de mon témoignage même. Il y a donc conscience de conscience, & les dégrés successifs d'une conscience produite par une autre, sont comme autant d'échos qui peuvent se répéter jusqu'à l'infini, ou du moins dont nous ne pouvons distinguer cer-

tainement

tainement le dernier ; mais cette conſcience qui ſe multiplie juſqu'à un tel point, & la connoiſſance qui en eſt inſéparable, ne ſont-elles pas également *données* à tous les hommes? Eſt-ce de moi qu'ils la tiennent, ou l'ai-je reçue par eux? Sont-elles le fruit de mon travail & de mon application, ou de ma docilité & de ma déférence pour les ſentimens d'autrui? En un mot, eſt-ce une acquiſition que je ne faſſe qu'à un certain âge & dans certaines circonſtances, ou plutôt n'eſt-ce pas une connoiſſance qui eſt née avec moi, comme une propriété eſſentielle & néceſſaire de mon être? (quand je dis *néceſſaire*, je n'ai pas beſoin d'ajouter ici que j'entends toujours parler de cette néceſſité conditionnelle ou hypothétique qui eſt fondée ſur la volonté libre du créateur). Puis-je penſer, puis-je vouloir, puis-je raiſonner, parler, agir, ſans ſçavoir en même-temps que je penſe, que je veux, que je raiſonne, que je parle, que j'agis? Je reconnois donc encore ici la main, & la ſeule main du Tout-Puiſſant, il n'y a rien d'acquis, de caſuel ou de contingent dans cette connoiſſance. Tout y eſt donné par Dieu, & par conſéquent tout y eſt *inné*.

N'en eſt-il pas de même de ce ſentiment invincible de cette inclination dominante, qui me porte toujours à déſirer ma conſervation, & à fuir tout ce qui peut me faire craindre la deſtruction de mon être?

J'y joins encore l'amour de la béatitude, l'horreur de la miſere, le goût du plaiſir, la crainte de la douleur; je n'ai pas même beſoin de prouver que ces ſentimens me ſont naturels, & qu'il n'y a aucun moment où ils n'agiſſent ſur le cœur humain, puiſque le plus grand ennemi des principes que j'embraſſe, eſt obligé lui-même de convenir, que toutes ces inclinations ſont véritablement *innées*. A la vérité, elles peuvent être plus ou moins ſenties, plus ou moins apperçues; mais, comme je l'expliquerai bientôt, elles réſident toujours, elles vivent & elles reſpirent au fond de notre ame; Dieu les y excite, les y entretient continuellement; il n'y a qu'une cauſe unique qui puiſſe produire un effet ſi uniforme

& ſi univerſel; je n'aurois beſoin que de cette ſeule réflexion pour comprendre, indépendamment de l'aveu de Mr Locke, que tels ſentimens ſont *innés* à l'homme, quelque ſens rigoureux qu'on veuille attacher à cette expreſſion.

Mais pour faire uſage de ces connoiſſances ou de ces diſpoſitions *innées*, il falloit non ſeulement que je fuſſe libre, mais que je ſçuſſe que je le ſuis, & cela par un ſentiment ou une conſcience ſi intime, ſi ferme, ſi inébranlable, que je ne puſſe jamais en douter véritablement. Or, qui eſt-ce qui me l'a appris? Puis-je dater en moi le commencement ou la premiere époque de cette connoiſſance? Ceux que j'ai eus pour maître dans mon enfance, bien-loin de me la donner avec ſoin, n'ont ſouvent travaillé qu'à en diminuer, qu'à en affoiblir le ſentiment. Ils ne m'ont trouvé peut-être que trop libre; ils ont eu à combattre en moi une liberté, non pas naiſſante, mais déja née, qui avoit prévenu leurs leçons, qui y réſiſtoit même audacieuſement, qui dédaignoit juſqu'à la contrainte de la raiſon, & qui avoit de la peine à fléchir ſous le joug d'une utile & néceſſaire dépendance. Doutera-t'on après cela, que la connoiſſance, que l'amour de ma liberté n'aient précédé en moi, & mes propres réflexions, & celles des autres hommes? mais ſi cela eſt, je ne les ai point acquis, je les ai reçus des mains de Dieu même. Je ſuis né perſuadé de ma liberté, comme je ſuis né libre. Le dernier n'eſt pas plus *inné* dans moi que le premier, & je puis répéter ici ce que j'ai dit ailleurs, que je ne ſens pas moins continuellement ma liberté que mon exiſtence même.

Telles ſont les principales connoiſſances *innées* qui ſont toujours préſentes à l'eſprit humain, & qu'on peut regarder comme le fond de toutes nos penſées, & comme l'occupation intime d'une intelligence toujours agiſſante dans le temps même qu'elle paroît ne point agir.

Mais, comme je l'ai déja dit, il n'eſt nullement eſſentiel à une connoiſſance innée de briller toujours aux yeux de notre raiſon, il ſuffit qu'elle nous éclaire, toutes les fois que nous en avons beſoin, & qu'alors elle vienne immédiate-

ment de Dieu ſeul, ſans le concours d'aucune autre cauſe intérieure ou extérieure.

C'eſt à la faveur de cette réflexion que je découvre un autre ordre de vérités ou de connoiſſances que j'appelle auſſi *innées*, parce que ſi elles ne me ſont pas toujours également préſentes, elles me ſont toujours également *données* en tout ſens par la ſeule opération de Dieu.

J'en trouve des exemples dans les connoiſſances mêmes qui ne regardent que le corps, & je me contenterai d'expliquer ici celui qu'on peut tirer de ces jugemens naturels qui accompagnent, dans tous les hommes, certaines impreſſions des choſes ſenſibles, & qui méritent ſi juſtement le nom *d'innés*, qu'ils ſe font en nous, ſans que notre raiſon y ait preſque aucune part, ou du moins ſans qu'elle s'en apperçoive diſtinctement.

Un homme qui eſt encore aſſez éloigné de moi, mais dont je puis néanmoins diſtinguer la ſtature, eſt vu ſans doute ſous un plus petit angle, que lorſqu'il en eſt plus près. Cependant il me paroît d'abord plus grand qu'il ne l'eſt véritablement. Pourquoi cela? parce que je fais ce raiſonnement ſans y penſer; je vois diſtinctement un tel objet; or, dans la diſtance où je le vois, il faut qu'il ſoit bien grand pour me paroître tel que je l'apperçois. Au contraire, à meſure qu'il s'approche, l'opinion de ſa diſtance diminuant toujours, celle de ſa grandeur diminue dans la même proportion, & lorſqu'il eſt enfin arrivé auprès de moi, je le trouve tel que je l'ai toujours connu.

C'eſt ainſi que la lune me paroît plus grande ſur le bord de l'horiſon, que lorſqu'elle eſt à ſon midi. Dans le premier temps les maiſons, les bois, les terres, qui ſont entre moi & la lune me ſervent d'une longue meſure, par laquelle je juge de ſa diſtance, & comme par-là elle me paroît beaucoup plus éloignée, je la crois auſſi beaucoup plus grande; mais cette meſure m'échappe quand la lune s'éleve plus haut, & me manque abſolument lorſqu'elle eſt preſque ſur ma tête. Ainſi l'opinion que je me forme de ſa grandeur apparente

décroît avec celle de sa distance, & cela est si véritable que si, lors même que la lune s'éleve, je la regarde au travers d'un tuyau sans verre, qui ne serve qu'à dérober tout autre objet à ma vue, & à me faire perdre ma mesure, je la trouve beaucoup moins grande, que lorsque mes yeux, en la regardant, voient aussi tout ce qui est entre la lune & moi. Ce n'est donc point la simple perception qui agit sur mon esprit dans ces deux opinions différentes, c'est le jugement *inné* ou naturel qui l'accompagne. Tous les hommes font le même jugement, puisqu'ils croient tous voir la lune plus grande à son lever qu'à son midi ; mais y en a-t-il beaucoup qui sçachent qu'ils le font ? Les Philosophes même l'ignoroient peut-être avant le Pere Malebranche, puisqu'il s'en est trouvé qui ont combattu son sentiment, quoique sans raison & sans succès. Donc ce jugement naturel, ne peut qu'être *inné* dans tous les hommes, puisqu'il se fait sans eux, & en quelque maniere malgré eux, au moins dans ceux qui le nient au moment même qu'ils le font.

Je pourrois ajouter ici un grand nombre d'exemples semblables, comme celui des planettes, que toute l'antiquité a cru véritablement directes, stationnaires, retrogrades sur le fondement d'un jugement naturel, qu'une astronomie plus éclairée a détruit dans ces derniers siécles, ou comme celui des cercles qui se peignent au fond de notre œil sous la forme d'une ellipse ou d'une ovale, que notre esprit redresse & rétablit dans l'apparence d'un véritable cercle, quoiqu'il ne s'en apperçoive pas ; mais ce n'est pas ici le lieu d'épuiser la matiere des jugemens naturels, il s'agit seulement de faire voir qu'il y en a plusieurs de cette espéce, qui se formant de la même maniere dans tous les hommes, quoiqu'ils leur échappent par leur rapidité, ne peuvent être regardés que comme des jugemens & même des raisonnemens *innés*.

Je me hâte de passer à ceux qui sont plus spirituels & plus détachés du sensible, parce que les exemples en sont beaucoup plus intéressans pour moi dans la matiere que je traite.

Les recherches les plus importantes de mon eſprit ſe partagent entre trois objets principaux, la connoiſſance, & ſi je l'oſe dire, la jouiſſance du vrai : la cauſe de mon exiſtence & de tout ce qui exiſte comme moi ; la conſervation & le bonheur de mon être ; mais plus j'examine ce qui ſe paſſe en moi, par rapport à ces trois grands objets, plus je ſens que le doigt de Dieu a gravé dans le fond de mon ame les principes généraux qui doivent exciter & diriger mon attention dans ces recherches ; & que s'il ne me les préſente pas à chaque inſtant, il me les révele lui-même, & il me les révele immédiatement, toutes les fois au moins qu'il m'eſt néceſſaire ou utile d'y faire attention.

Par rapport à la connoiſſance du vrai, je diſtingue deux ſortes de vérités, l'une plus générale & d'un ordre ſupérieur, qui conſiſte dans la conformité de ma penſée avec ce qui eſt ; l'autre plus bornée, & pour ainſi dire, du ſecond ordre, qui ſe réduit à la conformité de mes paroles avec ma penſée, & je trouve dans mon eſprit deux principes fondamentaux, l'un par rapport à la premiere eſpéce de vérité, l'autre par rapport à la ſeconde, que je dois appeller *innés*, puiſqu'ils me ſont communs avec tous les hommes, & qu'il n'y a que Dieu ſeul qui puiſſe me les donner indépendamment de toute autre cauſe.

Le premier eſt renfermé dans cette propoſition, qui a fait le ſujet de mes deux Méditations précédentes, que tout ce qui eſt évident eſt vrai, & que je peux l'affirmer ſans craindre de me tromper. Propoſition qui, comme je crois l'avoir ſuffiſamment établie, ſe réduit à celle-ci : *je peux dire que je vois, lorſque je vois.* Ma raiſon n'eſt occupée qu'à affirmer, ou à nier, ou à douter, & je ne ſçaurois faire aucun autre uſage de mon intelligence. Or, je n'affirme que parce que je crois voir évidemment ce qui eſt ; je ne nie que parce que je crois voir évidemment qu'une choſe n'eſt pas ; je ne doute pas, parce que je ne crois pas voir évidemment, ſi une choſe eſt ou n'eſt pas. Donc dans toutes les opérations de mon eſprit, je ſuppoſe toujours également, que ce qui eſt

clair, que ce qui eſt évident, a un caractere indubitable de vérité & de certitude. Il n'eſt point de peuple barbare, qui ne ſuppoſe également ce principe dans tout ce qu'il affirme & dans tout ce qu'il nie. Demandez-lui pourquoi il fait l'un ou l'autre, il ne vous répondra jamais autre choſe, ſi ce n'eſt qu'il voit clairement ce qu'il affirme, & le contraire de ce qu'il nie. Il ſe mocquera même de vous ſi vous paroiſſez en douter, & il vous regardera, ou comme un aveugle, ſi vous ne voyez pas ce qu'il voit, ou comme un inſenſé ou un impoſteur, ſi vous niez ce que vous voyez, ou ſi vous affirmez ce que vous ne voyez pas. Toutes les créatures raiſonnables ſont donc également perſuadées que l'homme doit affirmer la vérité de tout ce qu'il voit clairement, & comme il eſt très-rare que l'eſprit humain ne faſſe ſeulement qu'appercevoir ſans faire au moins tacitement ou implicitement quelqu'une de ces opérations; je veux dire, ſans affirmer, ſans nier ou ſans douter, le ſentiment que nous avons du pouvoir légitime & ſouverain de l'évidence eſt preſque continuellement préſent à notre ame. Je ne ſçais même ſi je n'aurois pas dû les mettre, par cette raiſon, au nombre des vérités que Dieu ne ceſſe point de nous manifeſter. Il eſt vrai que chaque homme ne développe pas cette vérité avec autant d'attention que M. Deſcartes ou le Pere Malebranche; mais il la ſent au moins comme eux, s'il ne l'explique pas auſſi bien qu'eux, puiſque c'eſt le ſeul fondement de ſon affirmation, de ſa négation ou de ſon doute. Mais quel autre que Dieu a pu imprimer cette vérité dans l'eſprit de tous les hommes & la leur rendre préſente, ou continuellement, ou preſque continuellement, & toutes le fois au moins qu'ils ont beſoin d'y être attentif? Si elle étoit l'ouvrage de notre réflexion, ſi elle pouvoit être miſe au rang des vérités que j'ai appellées *acquiſes*, la plupart des hommes l'ignoreroient, puiſqu'il y en a ſi peu qui faſſent des réflexions ſuivies, ils ne la ſçauroient du moins, que lorſqu'un autre homme la leur auroit appriſe; mais ils la ſçavent en naiſſant. Les enfans même ne ſoutiennent leur ſentiment avec opiniâtreté,

que parce qu'ils croient en voir clairement la vérité. La nature, ou plutôt l'Auteur de la nature leur a donc appris, avant tous les Maîtres, qu'ils peuvent & qu'ils doivent affirmer, ce qu'ils voient évidemment. L'impossibilité même où l'on est, comme je l'ai dit ailleurs, de prouver cette proposition, parce qu'elle est plus clairement apperçue que toutes les preuves qu'on peut en donner, nous fait sentir peut-être encore plus que tout le reste, la force de l'opération continuelle de Dieu, qui ne nous permet pas de douter de cette vérité, & qui, par cette impression si constante, si générale, si uniforme, nous assure qu'elle vient de lui seul, que c'est lui seul qui la fait sur nous, indépendemment de nos réflexions ou de toute autre cause, & que par conséquent c'est une vérité ou une connoissance certainement *innée*.

Mais Dieu n'a pas fait l'homme pour vivre seul : il l'a créé pour être un des membres de cette grande société que forme tout le genre humain. Ce n'étoit donc pas assez de lui avoir donné un principe général, qui ne servît qu'à la spéculation du premier genre de vérité, que j'ai fait consister dans la conformité de ma pensée avec ce qui est ; il falloit encore que Dieu y ajoutât un principe ou une régle pratique qui pût le conduire dans le commerce de la vie, par rapport à cette autre espéce de vérité, qui ne consiste que dans la conformité de ma parole avec ma pensée, & ce que je dis de moi, je l'entends aussi de tout le genre humain.

Je découvre ce principe ou cette régle pratique dans ce sentiment de honte ou d'indignation dont je vois tous les hommes frappés, lorsqu'on leur dit qu'ils se trompent ou qu'ils veulent tromper ; qu'ils sont dans l'erreur, ou qu'ils tâchent d'y faire tomber les autres. Un enfant même se révolte d'abord, & la rougeur de son visage fait sentir l'émotion de son ame, lorsqu'on le contredit sur un fait qu'il dit avoir vu, & qu'on veut lui faire avouer qu'il s'est mépris, ou qu'il cherche à surprendre ceux qui l'écoutent. Cet aveu lui coûte encore plus à mesure qu'il avance en âge. Mais la confession même du premier mensonge lui est pénible, & à peine sa

langue encore begayante ſçait-elle prononcer le nom de la vérité avec quelque connoiſſance, qu'il rougit déja de l'avoir trahie. Il y a donc une eſpéce de honte & de confuſion naturellement attachée à l'erreur & au menſonge, comme il y a auſſi une eſpéce d'honneur & de gloire inſéparable de la vérité & de la ſincérité. Or, ſur quoi peut-être fondé un préjugé, dont nul âge, nul ſexe, nul pays n'eſt exempt? ſi ce n'eſt ſur cette perſuaſion intime, que ſe tromper ſoi-même, ou vouloir tromper les autres, c'eſt un défaut ou un vice qu'on rougit naturellement d'avouer, & que le contraire eſt une perfection de notre eſprit, ou une vertu de notre cœur qu'on ſe plaît à faire éclater. Mais d'où peut venir cette perſuaſion même? ſi ce n'eſt de ce ſentiment intérieur, que le menſonge eſt un mal, que l'erreur même eſt au moins une imperfection; au lieu que la vérité eſt un bien, & la ſincérité une perfection, dont l'homme eſt né ſi jaloux, que dans le temps même qu'il eſt menteur, il n'y a rien qu'il ne faſſe pour paroître ſincere. Ainſi le vrai ou l'apparence du vrai eſt toujours préſent à ſon eſprit: il ne ſçauroit ni penſer, ni parler, ſans l'avoir en vue d'une maniere plus ou moins explicite, mais toujours réelle & toujours efficace, puiſqu'elle influe dans toute affirmation, dans toute négation & dans toute eſpéce de doute.

Je ne craindrai donc pas de dire, que tout homme devient aiſément menteur, mais que tout homme naît véritable, c'eſt-à-dire, ami même de la vérité. Il ne mentiroit jamais, s'il n'étoit entraîné dans le parti du menſonge par l'image trompeuſe & par le deſir aveugle d'un bien qui lui paroît plus grand que celui de dire vrai. Son mouvement naturel le porte donc à la vérité. Si ce mouvement n'eſt pas toujours le plus fort, il eſt au moins le premier, & il exiſte ſans doute avant tous les autres, puiſqu'il faut que tous les autres le vainquent & le ſurmontent.

Il y a plus, ce que nous ſentons dans nous-mêmes, nous le préſumons dans nos ſemblables; nous aimons la vérité, & nous jugeons naturellement qu'ils l'aiment; de-là vient

la crédulité qu'on remarque dans tous les enfans, & qu'ils conſervent dans leur jeuneſſe. Preſque tous ſont long-temps trompés, avant que de devenir trompeurs. L'expérience diminue ce fond de confiance avec lequel nous ſommes nés; mais dans un âge même plus avancé. Nous avouerons, ſi nous voulons être de bonne foi, que lorſqu'une perſonne non ſuſpecte nous raconte un fait qu'elle aſſure avoir vu elle-même, & qui n'a rien de contraire à la vraiſemblance, la premiere impreſſion nous porte naturellement à le croire, & qu'il faut que nous faſſions quelqu'effort ſur nous pour douter & pour ſuſpendre notre créance. Bien-loin que les Nations groſſieres & ignorantes ſoient moins ſuſceptibles de cette impreſſion, que celles qui ont plus de politeſſe & de connoiſſances, elles la reçoivent & la ſuivent encore plus facilement. La défiance des hommes croît ordinairement avec leur eſprit, dont le progrès, preſque toujours fatal à la bonne foi des uns, excite dans la même proportion les ſoupçons des autres. C'eſt ce qui affoiblit peu à peu, & qui à la fin éteint preſqu'entiérement cette confiance naturelle avec laquelle les hommes naiſſent pour leurs ſemblables. Des mœurs ſéveres ou même ſauvages, un eſprit plus peſant, plus épais & moins exercé par des paſſions fines & délicates la conſervent plus long-temps; & comme d'ailleurs un genre de vie plus ſimple, plus groſſier, ne donne pas tant de matiere à la fraude & à l'artifice, les hommes étant moins en garde les uns contre les autres, ſe livrent beaucoup plus à cette préſomption réciproque de ſincérité, qui, ſuivant l'ordre naturel, devoit faire un des plus fort liens de la ſociété humaine.

Concluons de toutes ces réflexions que l'amour de la vérité, qui eſt naturel à tous les hommes; que l'opinion qui naît avec eux de la véracité ou de la ſincérité de leurs ſemblables, eſt encore un de ces ſentimens *innés* que Dieu a imprimés à ſon ouvrage, ou qu'il lui inſpire du moins toutes les fois qu'il lui eſt important d'y faire attention.

C'eſt ainſi qu'il lui a plû de me former par rapport à la

connoiſſance du vrai, qui eſt le premier objet de mes recherches. Mais il ne m'a pas traité moins favorablement à l'égard du ſecond, je veux dire, de la cauſe de mon exiſtence ou de tout ce qui exiſte comme moi ; il me donne auſſi des lumieres naturelles ſur ce point, qui ſuffiſent pour exciter mon eſprit, & pour le conduire juſqu'à la découverte de la cauſe unique & univerſelle.

A peine commençons-nous à avoir une étincelle, une foible lueur de raiſon, que notre eſprit devient avide de ſçavoir, & ſe plaît naturellement à faire des queſtions ſur le grand nombre de choſes qui lui paroiſſent nouvelles. Mais toutes ces queſtions, quelques fréquentes qu'elles ſoient, ſe réduiſent preſque toujours à ces deux points ; pourquoi parle-t-on ainſi & quelle en eſt la raiſon ? C'eſt le premier. Qui eſt-ce qui a fait cela & quelle en eſt la cauſe ? C'eſt le ſecond. Ces deux queſtions ſont à tout moment dans la bouche des enfans, & en général dans celle de tous les ignorans. Les ſçavans mêmes, s'ils ont de la bonne foi, ſont réduits à le faire ſouvent. Or, elles ſuppoſent néceſſairement ces deux vérités, l'une qu'on ne doit rien dire ſans raiſon, & que toute conſéquence doit avoir un principe dont elle tire ſon origine. L'autre, que rien ne ſe fait ſans cauſe, & qu'on en doit ſuppoſer une par-tout où l'on voit un effet. Qu'on diſe, ſi l'on veut, que ces deux notions générales ne ſont pas clairement & pleinement développées dans l'eſprit des enfans & des ignorans ; j'y conſens très-volontiers. Mais il faut toujours qu'ils en aient une idée confuſe, ou qu'ils les ſentent au moins s'ils ne les conçoivent pas évidemment, puiſqu'ils demandent toujours quelle eſt la raiſon de ce qu'on leur dit ; quelle eſt la cauſe de ce qui ſe fait. Ils les ſentent tellement, ces deux vérités, que ſi on veut leur expliquer des raiſons & des cauſes viſiblement frivoles & chimériques, ils les rejettent avec une eſpéce d'indignation ; ils ſe plaignent même de ce qu'on cherche à ſe mocquer d'eux, tant ils ſont naturellement perſuadés, non ſeulement que tout ce qui ſe dit doit avoir une raiſon, & que tout ce qui ſe fait doit avoir une

cause; mais encore qu'il faut que cette raison & cette cause aient un rapport & une liaison au moins vraisemblable, l'une avec la conséquence qu'on en tire, l'autre avec l'effet qu'on prétend en être une suite.

Dira-t-on que ces questions naissent sur leurs lévres de la seule curiosité de leur esprit, & non pas de ces notions qu'on y suppose gratuitement; mais cette curiosité même d'où leur vient-elle? Pourquoi ce desir de sçavoir & de s'instruire est-il commun à tous les hommes? Peut-on s'empêcher d'y reconnoître une impression vive & agissante du Créateur qui, voulant que l'homme découvre par son application une grande partie des vérités dont la connoissance lui est nécessaire, allume continuellement en lui cette soif, cette ardeur d'apprendre & de remonter toujours de cause en cause jusqu'à la premiere?

J'approfondis encore plus cette réflexion, & je remarque que dans ces questions, des enfans ou des ignorans, il y a quelque chose de plus qu'une simple curiosité, ou un desir général d'apprendre quelque chose de nouveau. Si Dieu ne leur avoit donné que ce desir, sans leur enseigner en même-temps que rien ne se dit sans raison & ne se fait sans cause, leur esprit ne feroit que courir rapidement de fait en fait, & il suffiroit de lui présenter toujours quelque objet nouveau, pour amuser au moins son inquiétude, si l'on ne pouvoit la fixer. Mais il ne court point, ou du moins il ne court pas toujours; il s'arrête très-souvent; il interroge ses Maîtres ou ceux qui sont plus avancés en âge & en connoissances; il demande la raison de ce qu'on lui dit; il veut en sçavoir la cause. Or, comment se porteroit-il de lui-même avec empressement à faire ces questions, si, outre le desir de découvrir de nouveaux objets, il n'avoit pas aussi naturellement la connoissance de cette vérité, qu'on ne doit rien dire sans raison, & qu'il n'y a aucun effet qui n'ait une cause?

Répondra-t-on, qu'il ne le sçait que parce qu'il l'a entendu dire? Mais les questions de cette nature, que les enfans mêmes font sur tout ce qu'ils apperçoivent de nouveau,

précédent en eux toute inſtruction : leur raiſon ne ſe fait pas plutôt ſentir, qu'elles y naiſſent comme un fruit qui croît de lui-même dans le fond de leur ame, & ils embarraſſent quelquefois les meilleurs Philoſophes, long-temps avant qu'ils ſoient en âge d'apprendre ce principe, dont ils n'entendent guères parler expreſſément, que lorſqu'ils entrent dans l'étude de la Philoſophie.

On dira peut-être, que ce principe ſe dévelope inſenſiblement dans leur eſprit, par les obſervations qu'ils font ſur les cauſes qui agiſſent à leurs yeux. Mais à qui pourroit-on perſuader qu'une raiſon naiſſante, qui eſt encore toute plongée dans la matiere, & qui ne ſe montre preſque que par le ſentiment, ait déja aſſez de force pour faire des abſtractions, pour ſe former par-là des idées univerſelles ou des régles générales, & pour conclure de quelques raiſons ou de quelques cauſes particulieres, qu'elle aura entendu expliquer, qu'il faut néceſſairement que tout ce qu'on dit ait une raiſon, & que tout ce qui ſe fait ait une cauſe?

Ainſi plus j'obſerve que ces deux vérités ſont toujours également ſuppoſées dans la plupart des queſtions qui ſortent de la bouche des enfans, plus je me ſens frappé de cette penſée, que c'eſt Dieu, la véritable lumiere des eſprits, le maître & la ſource de toute intelligence, qui, ſur ces deux points, éclaire & illumine par lui-même tout homme qui vient au monde, ou du moins qui commence à y faire uſage de ſa raiſon. Je crois même reconnoître dans cette conduite de Dieu un des plus grands traits de ſa profonde ſageſſe. Il a voulu que l'homme n'eût, pour ainſi dire, qu'un pas à faire pour connoître & pour démontrer l'exiſtence de ſon auteur. Je n'examine pas encore ſi l'idée de la Divinité, ou d'un être néceſſairement exiſtant, eſt naturellement préſente à notre eſprit ; mais quand on voudroit la mettre au nombre des connoiſſances *acquiſes* plutôt qu'*innées*, cette grande vérité, *il y a un Etre ſuprême*, *il y a un Dieu*, ne ſeroit que la conſéquence directe, & comme le premier corollaire de cet axiome général, *rien ne ſe fait ſans cauſe*. En effet, dans

le moment qu'on ſuppoſe un principe dont notre eſprit eſt ſi intimement convaincu, qu'y a-t-il de plus ſimple ou de plus facile que d'en tirer cette concluſion. Donc il y a une cauſe ſuprême & univerſelle de tout ce qui eſt fait ; & comme il ſeroit abſurde de ſuppoſer que la cauſe de toutes choſes eût elle-même une cauſe, ſuppoſition qui renferme une contradiction groſſiere & évidente, il faut néceſſairement que la premiere cauſe n'en ait point, & qu'au lieu que tous les eſprits qui en dépendent ont été faits, il y en ait un qui exiſte par lui-même, & qui ſoit le ſeul dont on puiſſe dire, non pas qu'il a été fait, mais *qu'il eſt.* L'exiſtence de Dieu eſt donc une conſéquence immédiate que tout eſprit attentif voit clairement, & preſque intuitivement dans ce principe général, que rien ne ſe fait ſans cauſe. Faut-il s'étonner après cela que Dieu l'ait tellement imprimé dans l'ame de tous les hommes, qu'il n'y ait pas un Caraïbe ou un Hottentot qui n'en ſoit auſſi perſuadé que les plus grands Philoſophes, quoique M. Locke prétende qu'on n'a trouvé dans ces Nations aucune trace, aucun veſtige de l'idée de Dieu.

Après de ſi grands exemples d'idées ou de connoiſſances innées, ſur ce qui regarde le *vrai* & ſur la cauſe de mon exiſtence ou de celle de tout être créé, il ne me reſte plus qu'à examiner ce qui a rapport à la conſervation & au bonheur de mon être. Troiſieme & dernier objet que j'ai diſtingué dans ce qui excite mes recherches.

Pourrai-je y trouver auſſi de ces connoiſſances naturelles & fondamentales, que Dieu préſente immédiatement & généralement à toute intelligence créée ? Mais il n'y a peut-être point de matiere où j'en découvre un plus grand nombre.

On en convient déja, comme je l'ai dit ailleurs, par rapport à cette impreſſion, à cette penſée, à ce deſir perpétuel qui me porte ſans relâche à ma conſervation & à mon bonheur. Mais les premieres conſéquences ou les premieres vérités que je regarde comme une ſuite de cette inclination, ſont-elles moins *innées* que cette inclination même ?

La plus commune de toutes eſt qu'il eſt permis de repouſſer la force par la force, & pour ſe ſervir des termes d'un Juriſconſulte Romain (*a*), que tout ce qu'un homme fait pour la ſeule défenſe de ſa vie, il eſt cenſé avoir eu droit de le faire, ſelon la juſtice naturelle. *Jure hoc evenit*, (c'eſt-à-dire, *jure naturali*) *ut quod quiſque ob tutelam corporis ſui fecerit, jure feciſſe exiſtimetur.*

Tous les hommes naiſſent avec cette opinion; les enfans la ſuivent avant que d'avoir pu l'apprendre, & il ne faut pas croire qu'ils n'agiſſent en ce point que par un mouvement de la machine, à peu près comme les bêtes. Reprenez un enfant, qui a déja l'uſage de la parole, de ce qu'il a battu ſon frere ou ſon camarade; il ne manquera pas de vous répondre, ſi le fait eſt véritable, que c'eſt parce que l'un ou l'autre l'a battu le premier.

Les plus grands ennemis des *idées innées* & de ce qu'on appelle la juſtice naturelle, ſont eux-mêmes ſi perſuadés que cette maxime eſt gravée dans le cœur de tous les hommes, qu'ils en font la ſeule régle de ce qu'ils appellent le premier état de liberté, l'état naturel du genre humain, où ils repréſentent les hommes, à peu près comme ces enfans de Cadmus, race meurtriere des dents d'un dragon, c'eſt-à-dire, comme naiſſant tous les armes à la main les uns contre les autres, tous occupés à attaquer ou à ſe défendre; ce qui donne lieu à ces auteurs d'appeller ce premier état de la nature, *omnium adversùs omnes perpetuæ ſuſpiciones, bellum omnium in omnes.*

Ce n'eſt pas encore ici le lieu d'examiner, s'ils ont raiſon d'aller ſi loin, & de ſuppoſer que les hommes naiſſent tous ennemis de leurs ſemblables. Je me ſers ſeulement de leur hypotheſe, pour faire voir que de leur aveu même il y a dans l'homme des ſentimens ou des principes innés, puiſque celui qui ſe croit permis d'attaquer, ſe croit ſans doute permis de ſe défendre, & j'en conclus que Cicéron n'a pas eu

(*a*) Florentin, liv. 3. ff. *de Juſt. & Jur.*

tort d'expliquer ainsi cette Loi naturelle, qu'il est licite de repousser la force par la force.

Est enim hæc, Judices, non scripta, sed nata lex : quam non didicimus, accepimus, legimus, verum ex natura ipsa, arripuimus, hausimus, expressimus : ad quam non docti, sed facti, non instituti, sed imbuti sumus.

Les Barbares ou les Sauvages sçavent encore mieux cette régle que Cicéron même, quoiqu'ils ne puissent pas l'exprimer si éloquemment : plût à Dieu que tous les hommes n'en fussent pas si instruits, ou du moins qu'ils sçussent la renfermer dans les justes bornes de l'impression naturelle !

Mais ce n'est pas la seule conséquence qu'ils tirent tous également de l'amour qu'ils ont pour eux-mêmes. Quel est l'homme à qui il faille apprendre, que c'est un avantage d'être le plus fort & de l'emporter sur ses égaux par la vigueur du corps ou par celle de l'esprit ? N'est-ce pas là même ce qui donne lieu à Hobbes de dire, que si l'on approfondit bien la nature de l'homme, on trouvera que c'est l'amour de la domination qui est né avec lui, beaucoup plus que celui de la société ?

Est-il nécessaire de nous instruire de bonne heure, pour nous persuader que le plaisir est préférable à la douleur, & la gloire à l'infamie ? Je m'arrête au dernier de ces deux sentimens, parce qu'il a quelque chose de plus délicat & de plus spirituel que le premier. L'homme, dès sa plus tendre enfance, cherche l'estime de ses semblables ; il veut exceller dans leur esprit au-dessus de ses égaux ; il supporte la peine, & quelquefois même une douleur actuelle, pour acquérir un bien aussi frivole que les louanges. Ce sentiment précéde l'usage de la raison, & dans plusieurs enfans celui de la parole ; ils supposent donc tous, que l'estime, que l'approbation des autres hommes est un bien ; ils le sçavent sans que personne le leur enseigne. Je pourrois en dire autant de la sensibilité qu'ils ont pour l'amitié qu'on leur témoigne, & de plusieurs autres inclinations, ou aversions naturelles, qui

prouvent toutes également, que les enfans mêmes ſentent que ce qu'ils deſirent eſt un bien, & que ce qu'ils craignent ou ce qu'ils fuyent eſt un mal; mais il eſt temps de donner des bornes à ces exemples, ou je dois déſormais craindre plus l'abondance que la diſette. Je finirai ſeulement cette longue énumération par une réflexion générale.

Comment ſeroit-il poſſible que nous euſſions tous les mêmes penſées ſur les différens points que je viens de toucher, ſi nous n'avions tous le même maître? Qui eſt-ce qui nous donne tant de connoiſſances & nous apprend tant de vérités, avant même que nous ſoyons en état de les bien comprendre, ſi ce n'eſt l'Auteur même de notre être? C'eſt donc lui qui nous les révele immédiatement; c'eſt lui qui nous les donne à tous ſans exception, comme un préſent renfermé dans la production de notre être. Ce ne ſont donc point de connoiſſances acquiſes, ce ſont des connoiſſances libéralement *données*, & *données* véritablement dans le ſens le plus rigoureux, & par conſéquent ce ſont des connoiſſances naturelles ou *innées*.

Je pourrois finir ici cette méditation, dont je crois avoir rempli tout l'objet, puiſque j'ai tâché de définir exactement ce qu'on peut appeller des vérités ou des connoiſſances *innées*; & que je viens de me convaincre, par des exemples ſenſibles & inconteſtables, qu'il y en a pluſieurs auxquelles ma définition convient parfaitement.

Mais ſi j'en ai dit aſſez pour fixer mon eſprit ſur cette matiere, & ſi mes réflexions ſont ſuffiſantes par rapport à moi, elles ne ſuffiſent peut-être pas pour diſſiper tous les nuages que d'autres Philoſophes ont répandus ſur des notions ſi ſimples, qui ne s'obſcurciſſent, ſi je l'oſe dire, entre leurs mains, que parce qu'ils veulent y trouver ce qui n'y eſt pas, ou parce qu'ils refuſent d'y reconnoître ce qui y eſt.

D'un côté ils ſoutiennent, ou qu'il n'y a point d'idées ou de connoiſſances innées, ou que s'il y en a de cette nature, elles doivent avoir ces trois caracteres.

1°.

1°. D'être des connoiſſances explicites, qui ſoient apperçues non ſeulement toujours, mais toujours diſtinctement & formellement par l'eſprit humain.

2°. D'être des idées parfaites, qui repréſentent ſi fidélement & ſi pleinement leur objet, que tous les hommes ſoient également éclairés à cet égard, ſans examen, ſans diſcuſſion, ſans preuves ; en ſorte que, comme il y a ſans doute très-peu d'idées de ce genre, il ſoit facile d'en faire un dénombrement ou un catalogue, dont toutes les Nations conviennent également.

3°. D'être tellement invincibles, ineffaçables ou inaltérables, que leur impreſſion ne puiſſe jamais s'affoiblir, & qu'elle demeure auſſi fixe & auſſi conſtante dans notre ame, que le feroit une image profondément gravée ſur le diamant.

Et comme ces Philoſophes prétendent qu'on ne ſçauroit leur montrer aucune idée, aucune connoiſſance qui réuniſſe ces trois caracteres, ils en concluent que tout ce qu'on dit des idées ou des connoiſſances *innées*, eſt l'effet des préjugés de notre eſprit, plutôt que l'ouvrage de la nature même.

D'un autre côté, ils ne ſe contentent pas d'en avoir fait une eſpèce de chimere, en leur attribuant une perfection qu'on ne ſçauroit y trouver ; ils veulent leur ôter même ce qui leur eſt le plus eſſentiel, ſoit en refuſant de reconnoître aucune différence entre ce qu'on appelle une idée *innée*, & la ſimple faculté de connoître le vrai qui eſt naturelle à notre eſprit ; ſoit en ſoutenant que toute connoiſſance à laquelle on prodigue le nom *d'innée*, étant auſſi foible, auſſi imparfaite qu'ils prétendent qu'on eſt obligé d'en convenir, ce ſeroit très-inutilement qu'elle auroit été donnée à l'homme, & que par conſéquent c'eſt une ſuppoſition auſſi gratuite que chimérique, d'admettre dans l'homme des connoiſſances naturelles, qui ne lui ſont pas plus utiles par elles-mêmes que ſi elles ne lui avoient point été accordées par ſon auteur.

J'ai donc à examiner :

1°. S'il eſt vrai qu'une connoiſſance ou une vérité ne puiſſe être innée ſans avoir les trois caracteres qu'on ne leur attribue, que pour en défigurer l'image par des traits étrangers.

2°. Si elles en ont de naturels & de véritables par leſquels on puiſſe en même-temps, & les diſtinguer de la ſimple faculté générale de connoître le vrai, & découvrir les avantages réels qui ſont attachés au préſent de la nature.

En un mot, effacer les couleurs empruntées, rétablir les couleurs naturelles, c'eſt à quoi ſe réduit ce qui me reſte à faire dans cette méditation.

Je conſidere d'abord ces trois caracteres, qui ſont comme des ornemens ſuſpects, dont une main ennemie ne cherche à parer les connoiſſances innées, que pour nous les faire méconnoître, & je me demande à moi-même en premier lieu ; ſi toute idée de cette nature doit être néceſſairement une idée implicite, c'eſt-à-dire, une idée dont notre eſprit s'apperçoive toujours, & dont il puiſſe ſe rendre à tous momens un témoignage formel à lui-même. C'eſt le point ſur lequel les adverſaires des idées *innées* exercent le plus la ſubtilité de leur raiſonnement.

Il eſt abſurde, diſent-ils, de prétendre qu'une connoiſſance naturelle à notre eſprit, une connoiſſance née avec nous, puiſſe ne nous être pas toujours préſente ; Qu'eſt-ce qu'une connoiſſance qui n'eſt point connue, & qui demeure cachée comme dans un coin obſcur de notre eſprit, où elle dort, pour ainſi dire, juſqu'à ce qu'une autre penſée plus vive & plus agiſſante la réveille ? La ſimplicité, l'indiviſibilité, l'unité de notre ame peuvent-elles admettre une ſuppoſition ſi groſſiere & une image ſi corporelle ? Ou notre eſprit n'apperçoit point du tout cette vérité, & alors on ne peut pas dire qu'elle y ſoit imprimée, puiſque les vérités ne ſont dans notre ame que par la connoiſſance qu'elle en a ; ou au contraire elle apperçoit cette vérité, & ſi cela eſt, elle ſent qu'elle l'apperçoit, & ce n'eſt plus pour elle une

pensée implicite, ou si profonde, que cette pensée se dérobe à ses yeux. Si l'on veut donc parler correctement, on se contentera de dire, qu'entre les vérités, il y en a que nous découvrons avec tant de facilité, que nous croyons les appercevoir de nous-mêmes, ou les avoir toujours apperçues, & les trouver dans notre propre fond; parce que nous sommes frappés de leur évidence aussi-tôt qu'on nous les présente. Ainsi ces prétendues connoissances intimes, imperceptibles ou inapperçues, auxquelles on est souvent forcé de réduire ce qu'on appelle des pensées *innées*, se réduisent à la facilité naturelle que nous avons pour les acquérir. Autrement, répetent toujours les mêmes Philosophes, il y auroit des connoissances qui ne seroient pas connues, ou des idées dont on pourroit dire dans le même instant, que notre esprit les a & qu'il ne les a pas : *il les a*, par la supposition même des défenseurs de ce genre *d'idées*, puisque, selon eux, elles y sont renfermées au moins implicitement : *il ne les a pas*, puisqu'il ne les apperçoit point, & qu'avoir une idée n'est autre chose que l'appercevoir. Donc, selon ces Philosophes, ou les *idées innées* ne sont qu'une chimere qui se détruit d'elle-même, ou il faut nécessairement qu'elles soient des idées explicites, ou si l'on veut, des idées plus ou moins apperçues, mais toujours apperçues par notre ame.

Telle est la premiere & la plus grande objection du célébre M. Locke, s'il est vrai qu'un Philosophe ait pu se rendre célébre en ne travaillant qu'à obscurcir toutes nos idées sous prétexte de les éclaircir.

Il me semble que je puis y répondre en trois manieres, dont les deux premieres sont si simples & si décisives, que je ne serois pas même obligé d'avoir recours à la troisieme.

1°. Quand il seroit vrai qu'une connoissance *innée* devroit être toujours présente à mon ame, il ne s'ensuivroit nullement, qu'il n'y en eut aucune de cette nature, & je serois en droit d'en conclure directement le contraire, puisque j'ai rapporté plusieurs exemples de pensées ou de sentimens qui

ne nous abandonnent jamais. Quel eſt l'homme qui ne ſçache pas toujours qu'il exiſte, qu'il vit au milieu d'un monde exiſtant; qu'il eſt ſon confident à lui-même de tout ce qui ſe paſſe dans ſon ame; qu'il deſire ſa conſervation & ſon bonheur; qu'il eſt né libre, & qu'il fait continuellement uſage de ſa liberté. L'objection que j'examine ne prouve donc point qu'il n'y ait aucune connoiſſance *innée*. Elle pourroit faire voir tout au plus qu'il y en auroit beaucoup moins qu'on ne penſe, ſi l'on n'appliquoit ce terme qu'aux ſeules vérités qui ſont toujours actuellement préſentes à notre eſprit.

2°. J'ai encore prévenu cette objection, lorſque j'ai montré qu'il n'étoit pas eſſentiel aux idées innées d'être toujours apperçues, & que pourvu qu'elles vinſſent de Dieu immédiatement, ſoit pour la connoiſſance ou pour la conviction, & qu'elles fuſſent données également à tous les hommes toutes les fois qu'ils ont beſoin de les appercevoir, elles pouvoient être miſes juſtement au nombre des connoiſſances *innées*.

3°. Mais quoique ces deux réponſes me ſatisfaſſent pleinement, une certaine curioſité naturelle qui m'excite à vouloir toujours pénétrer, autant qu'il m'eſt poſſible, dans le fond le plus intime de mes penſées, ne me permet pas d'en demeurer-là. Elle me preſſe de m'interroger de nouveau pour tâcher de découvrir comment & juſqu'à quel degré de force ou de foibleſſe les idées que Dieu me donne peuvent être préſentes à mon eſprit.

Je ſuis dans la vérité une eſpéce d'énigme à moi-même; & ſi, dans certaines occaſions, je crois ſçavoir plus que je ne ſçais en effet, il y en a d'autres, au contraire, où je m'imagine appercevoir, que je ſçais plus que je n'avois cru ſçavoir. Mais comment ſe peut-il faire que je ſçache une choſe, & que je ne ſçache pas en même-temps que je la ſçais? Puis-je ſentir une vérité ſans l'appercevoir, ou l'appercevoir ſans faire réflexion que je l'apperçois? M'arrive-t-il quelquefois de ſçavoir pour ainſi dire à mon inſçu, & de

connoître ſans remarquer que je connois? Commençons par examiner le fait, voyons ce que mon expérience m'apprendra ſur ce point; &, ſi le fait eſt certain, il faudra bien eſſayer enſuite d'en trouver la raiſon.

Il s'agit de ſçavoir ſi j'ai quelquefois des penſées ou des ſentimens dont je ne m'apperçoive pas moi-même. Mais ai-je beſoin d'en chercher bien loin des exemples?

Je m'applique fortement ou à faire des vers, ou à réſoudre un problême de géométrie, ou à tout autre genre d'ouvrage, qui occupe & qui remplit la capacité actuelle de mon intelligence. Je ne penſe nullement dans cet état à l'attitude ou à la ſituation de mon corps. Je ne ſçais ſi je ſuis aſſis ou debout; ſouvent même il m'arrive de me lever ou de m'aſſeoir ſans y faire aucune attention; je fais auſſi des geſtes dont je ne m'apperçois pas, ſur-tout ſi je travaille avec un autre homme, & qu'il ne ſoit pas du même ſentiment que moi. Je ſens néanmoins ſi réellement ces divers mouvemens de mon corps, que j'ai ſoin d'y éviter ce qui pourroit me nuire. Si je me leve au bord d'une riviere ou d'un précipice, je me tiens debout de telle maniere que je ne ſois pas en danger d'y tomber; ſi je m'aſſeois je prends garde que mon corps ne porte à faux; ſi je fais des geſtes, je n'étends pas les mains juſqu'à la flamme d'une bougie qui brûle devant moi. J'ai donc un ſentiment, une impreſſion ſecrette qui me conduit, qui me dirige ſans ſe faire remarquer formellement, & je l'ai ſi véritablement, que la moindre choſe qui m'y rappelle, en interrompant le cours de mon application principale, me fait reconnoître que je l'apperçois. Je croyois, par exemple, ne faire aucune attention au viſage d'un Philoſophe contre qui je diſputois avec une grande contention d'eſprit. Cependant s'il vient tout d'un coup à ſe trouver mal, s'il change de couleur, je m'en apperçois dans le moment, & je n'en puis juger qu'en comparant ſa couleur paſſée avec ſa couleur préſente. Je voyois donc auparavant cette couleur paſſée ſans croire la voir, ou ſans remarquer que je la voyois, & par conſéquent il y a dans moi des ſentimens qui n'en

exiſtent pas moins, pour n'être pas actuellement apperçus.

Que dirai-je à préſent des jugemens naturels dont j'ai déja parlé? Tous les hommes meſurent la diſtance d'un objet par les autres corps qui ſont entr'eux & cet objet. Tous les hommes jugent d'abord de ſa grandeur par ſa diſtance ; tous les hommes, lorſqu'ils le peuvent & qu'ils ſont preſſés d'arriver, prennent, ſans héſiter, le chemin le plus droit, comme le plus court ; tous les hommes ſentent que rien ne ſe fait ſans cauſe, & toutes les fois qu'ils voyent un fait nouveau, ils ne manquent guères de demander qui a fait cela, ou pourquoi l'a-t-on fait ? Mais combien y en a-t-il qui s'apperçoivent formellement & actuellement de ces jugemens naturels ? Ils les font néanmoins, puiſqu'ils agiſſent conſéquemment à ces jugemens ; puiſque, preſſés de rendre raiſon de leur action, ils expliqueront d'abord le jugement qui en eſt le principe, & en l'expliquant, ils croiront ne rien dire que ce qu'ils ont toujours ſenti intérieurement.

Entrons encore plus avant, s'il ſe peut, dans ce fond de l'ame qui eſt ſi réel, & qui néanmoins nous échappe ſi ſouvent. Non ſeulement j'ai une conſcience intime de tout ce qui l'affecte, mais, comme je l'ai obſervé plus haut, j'ai encore la conſcience de cette conſcience même & de tous les degrés ſucceſſifs d'un ſentiment, qui naît toujours comme d'une eſpéce d'écho de celui qui le précéde, ſans avoir aucunes bornes certaines. Cependant quel homme les ſuit & les diſtingue tous, quoiqu'il n'y en ait aucun ſur lequel on ne diſe d'abord, lorſqu'on eſt excité à y faire attention, qu'on le ſent effectivement.

De même nous ſentons toujours notre liberté ; mais ſouvent le ſentiment en eſt ſi foible, ſi délicat, ſi peu apperçu, que dans le temps même que nous agiſſons le plus librement, nous ne penſons pas actuellement que nous ſommes libres.

Une paſſion violente m'entraîne avec une impétuoſité qui ne laiſſe preſque aucune place à la réflexion. Je la ſuis ſans avoir une vue directe & formelle des autres partis que je pourrois prendre. Il reſte cependant un fond de ſentiment

en moi, qui me parle contre ma paſſion & qui me dit que je ſuis le maître d'y réſiſter ; mais il me parle ſi bas que je ne l'entends point, ou que je ne crois pas l'entendre. Il eſt cependant ſi réel qu'il devient bientôt le fondement des reproches que je me fais de n'avoir pas mieux uſé de ma liberté.

Je ne ſuis donc plus ſurpris d'entendre l'homme ſe plaindre ſi ſouvent de ne ſe pas connoître lui-même, & de ne pouvoir s'aſſurer des véritables diſpoſitions de ſon cœur. M. Locke nous dira-t-il gravement, que cela ne peut pas être ; qu'une penſée ou un ſentiment qui ne ſont pas apperçus, ne ſont pour nous ni une penſée, ni un ſentiment, parce qu'ils n'exiſtent à notre égard & ne deviennent notre penſée ou notre ſentiment, que par la perception ou la conſcience actuelle ? mais tout homme raiſonnable ne répondra t-il pas avec moi ? Je ne ſçais ſi cela peut être, mais je ſçais que cela eſt. J'éprouve au dedans de moi une guerre inteſtine, ſans pouvoir meſurer exactement la force & le progrès des ſentimens qui me déchirent. Je ſens qu'ils agiſſent tous deux ſur moi ; mais lequel eſt le plus fort ? de quel côté ſera la victoire ? C'eſt ce que j'ignore ſouvent. Ce n'eſt donc point une fiction de la poéſie, c'eſt la nature même qui parle dans la bouche des héros de théâtre, lorſqu'ils nous peignent ſi vivement ce trouble, cette agitation, ce combat intérieur dans lequel ils ne ſe connoiſſent plus eux-mêmes, & quand Hermione s'écrie ainſi dans l'Andromaque de Racine :

> Ah! ne puis-je ſçavoir ſi j'aime ou ſi je hais!

Ou lorſqu'elle dit à Oreſte :

> Ah! falloit-il en croire une amante inſenſée!
> Ne devois-tu pas lire au fond de ma penſée!
> Et ne voyois-tu pas dans mes emportemens,
> Que mon cœur démentoit ma bouche à tous momens.

Elle ne fait qu'exprimer cette profondeur de notre ame, ſouvent impénétrable à notre ame même, qui ne connoît

pas toujours le fond de sa pensée ; qui ignore souvent jusqu'où vont ses sentimens ; dominée par celui qu'elle croit dominer, pendant que la passion qui paroît victorieuse est en effet vaincue ; se trompant elle-même & ne s'appercevant pas qu'elle se trompe ; devenue tellement le jouet des deux mouvemens contraires, qu'elle sent seulement leurs forces opposées, sans sçavoir si elle demeure dans l'équilibre ou si elle en sort, & de quel côté la balance est entraînée.

La Religion nous convainc encore plus de cette vérité que les raisonnemens des Philosophes, ou les images des Poëtes ; parce qu'elle nous oblige à étudier notre cœur plus exactement, & à en développer autant qu'il se peut les replis les plus secrets. Ce qui fait le tourment des ames les plus passionnées, fait aussi, par rapport à d'autres objets, celui des ames les plus vertueuses. Le juste même est obligé d'avouer, qu'il ne sçait s'il est digne d'amour ou de haine ; & pourquoi est-il condamné à une si affligeante incertitude, si ce n'est parce qu'il ignore, si c'est l'amour de Dieu ou celui de la créature qui domine dans son cœur ? Il sent l'un & l'autre néanmoins, & il les sent tels qu'ils sont ; mais en les sentant ainsi, il n'apperçoit pas distinctement le degré actuel & effectif de ces deux amours contraires ; l'un des deux est certainement le plus fort, celui qui l'emporte n'est supérieur à l'autre que parce que l'ame le sent davantage, quoiqu'elle ne puisse s'assurer elle-même, qu'elle le sent plus en effet. Peu de cœurs peuvent dire à Dieu, avec autant de confiance que saint Augustin ; » ce n'est point avec doute, ô mon » Dieu, mais sur le témoignage certain de ma conscience, » que je sçais que je vous aime «. Les Saints mêmes sont souvent dans une triste hésitation sur ce sujet, & les plus humbles s'accusent de ne pas donner à Dieu une entiere préférence, pendant que Dieu voit au fond de leur ame qu'ils le préferent en effet à tout ce qu'ils aiment. Il est donc fort possible qu'il y ait en nous non seulement un sentiment réel, mais un sentiment fixe, habituel, persévérant, qui soit la source constante de notre justice, & suivant lequel nous agissons presque

presque toujours, quoique nous ne l'appercevions pas assez pour nous assurer pleinement de sa réalité.

Enfin, y a-t-il rien que nous sentions plus fortement ou plus certainement, que notre propre existence? Mais y pensons-nous toujours distinctement & formellement? Ne remarquons-nous pas même que plus nous existons en un sens, c'est-à-dire, plus nous faisons des actes qui demandent toutes les forces de notre être, moins nous faisons de réflexions actuelles & expresses sur notre existence? L'ennui nous y rend plus attentifs que les passions, sur-tout quand elles sont violentes, & comme elles nous font oublier la durée du temps, qui est la mesure de notre existence successive, elles nous empêchent aussi de penser à notre existence actuelle, ou du moins de nous appercevoir que nous y pensons.

Je n'écouterai donc point les discours d'une vaine philosophie, dont toute la subtilité ne peut faire que des efforts inutiles contre mon expérience continuelle. J'éprouve tous les jours, non pas qu'il peut y avoir, mais qu'il y a en effet dans moi des pensées auxquelles je ne pense pas, ou auxquelles je ne crois pas penser, & des sentimens que je ne sens point, ou que je ne crois pas sentir; le fait est donc certain par le témoignage de ma conscience même. Mais comment pourrai-je expliquer cette espéce de paradoxe, & par quelle voie me sera-t-il permis de concilier une supposition qui paroît d'abord si étrange, mais dont je ne sçaurois plus douter, avec ce que je sçais aussi certainement de l'indivisibilité & de l'unité de mon ame?

Je remarque d'abord que j'ai des perceptions plus ou moins claires les unes que les autres; & que par conséquent leur lumiere ou leur clarté est susceptible d'augmentation, comme de diminution; mais le dernier terme de leur clarté m'est beaucoup plus connu que le premier; j'ai quelquefois des idées si évidentes, qu'il me semble que leur lumiere ne peut plus croître pour moi dans l'état présent de cette vie. Et en effet, j'ai beau les envisager, les contempler de nouveau, je n'y découvre rien de plus & je demeure toujours dans

le même degré de clarté. Mais comme mes idées ſont ſouvent obſcures dans leur naiſſance, il m'eſt preſqu'impoſſible d'y démêler ce premier rayon de lumiere qui commence à m'éclairer. Il faut qu'il ait fait déja un certain progrès, non pas peut-être afin que je le voye, mais afin que je ſente que je le vois. Quand le ſoleil dans ſon midi n'eſt obſcurci par aucun nuage, je le vois ſi clairement, qu'il ne me paroît pas poſſible que ſa clarté augmente pour moi. Mais je ne réuſſis pas de même à m'aſſurer du point où commence préciſément ce qu'on appelle le crépuſcule & le lever de l'aurore. Je le vois néanmoins, ce premier trait de la lumiere renaiſſante, & il eſt phyſiquement impoſſible qu'il y ait le moindre changement dans le paſſage de la nuit au jour, que mon ame n'en reçoive l'impreſſion par mes yeux. Elle la reçoit donc dès le premier inſtant, mais elle ne s'en apperçoit pas encore, & elle n'y fait attention que lorſque le ſoleil a fait un progrès plus marqué vers notre horiſon. Ainſi je ſens & je m'apperçois auſſi que je ſens dans mes perceptions claires, comme dans celle que j'ai du ſoleil à ſon midi. Au lieu que ſi mes perceptions ſont obſcures, je ſens bien toujours, puiſqu'il ſe fait une impreſſion ſur moi, mais je ne m'apperçois pas toujours que je ſente ; & c'eſt ce qui m'a donné lieu de dire, que le dernier terme de ma connoiſſance m'eſt plus connu que le premier.

J'obſerve enſuite qu'il y a auſſi quelque choſe de ſemblable dans ce qui n'eſt que ſentiment.

La vivacité ou la diſtinction en eſt inégale, comme celle de mes perceptions. Le dernier terme m'en eſt auſſi beaucoup plus connu que le premier, avec cette différence, que non ſeulement dans le premier terme, mais dans le dernier, mes ſentimens ont toujours quelque choſe de plus confus & de plus difficile à pénétrer que mes perceptions.

La perception ou l'ame qui apperçoit arrête & fixe en quelque maniere ſon objet ; elle ſe fixe elle-même & demeure comme immobile pendant qu'elle le conſidere ; elle l'embraſſe autant qu'elle le peut de tous côtés, & elle en prend

en quelque maniere la mesure. Mais le sentiment ne fixe point son objet, & ne se fixe point lui-même; il ne fait que le toucher & couler, pour ainsi dire, le long de cet objet, sans s'y conformer & s'y mesurer exactement. Quelquefois il demeure au-dessous, souvent il le surpasse, & rarement il l'égale avec une entiere précision; elle est comme dans un flux & reflux perpétuel qui n'a rien de reglé, & dont les révolutions incertaines ont des degrés si imperceptibles, que nous ne pouvons ni les suivre, ni les compter exactement.

De-là vient, comme je l'ai remarqué ailleurs, que le sentiment n'admet aucune définition, parce qu'il faut l'éprouver pour le connoître, & que cette connoissance même n'est encore qu'un sentiment.

Nous faisons l'analise de nos perceptions; nous les divisons, nous les subdivisons, elles nous présentent un objet que nous pouvons envisager distinctement par toutes ces faces. C'est une monnoie que nous changeons en toute sorte d'espéces qui la représentent, & qui nous donnent toujours la même valeur. Il n'en est pas ainsi de nos sentimens, l'anatomie de notre cœur, de ce cœur dont je veux parler ici, qui est le siége de toutes nos passions, est infiniment plus difficile que celle de notre esprit. Les bornes qui séparent nos divers sentimens, & qui distinguent les dégrés du même sentiment, sont si minces & si déliées, que les nuances des couleurs les plus changeantes n'ont rien qui en approche.

Aussi réussissons-nous beaucoup mieux à exprimer nos perceptions qu'à exprimer nos sentimens. Notre esprit peut souvent se contenter lui-même à l'égard des connoissances; il trouve des paroles qui y répondent & qui en remplissent toute l'étendue. Mais il n'est presque jamais entiérement satisfait, quand il veut égaler ses sentimens par ses expressions. Nous faisons pour cela des efforts inutiles; il reste toujours au dedans de nous je ne sçai quoi, que nous ne sçaurions faire entendre aux autres, & que souvent nous ne pouvons nous bien expliquer à nous-mêmes. C'est ce qui fait que les

ouvrages de ſentiment ne nous paroiſſent preſque jamais auſſi parfaits que nous le deſirerions. Ils affectent, ils remuent ce fond de ſenſibilité qui eſt en nous, mais ils ne l'épuiſent point. Notre ſentiment va encore au-delà de l'expreſſion la plus touchante, & dans le temps que nous en ſommes les plus pénétrés, nous voudrions l'être encore davantage, parce qu'en effet, nous ſentons plus que l'éloquence la plus pathétique ne ſçauroit exprimer.

Ainſi, au lieu que dans nos perceptions, qui ſont portées juſqu'à l'évidence, nous en connoiſſons au moins le dernier terme, ſi nous n'en diſtinguons pas le premier, on peut dire au contraire, que dans nos ſentimens nous ne connoiſſons bien ni le premier ni le dernier terme ; nous ne ſçavons préciſément, ni où le ſentiment commence, ni où le ſentiment finit ; il naît avant que nous nous appercevions de ſa naiſſance, & il vit quelque fois long-temps après ce que nous avions regardé comme ſa mort. Tant il eſt vrai, comme je l'ai dit d'abord, qu'en parlant même dans une rigueur métaphyſique, le cœur de l'homme eſt une énigme inexplicable à l'homme même.

Tout ce que je viens d'obſerver ſeroit véritable, quand il ne s'agiroit que d'une ſeule penſée ou d'un ſeul ſentiment, dont notre ame ſeroit toute occupée. Mais comme elle eſt capable d'avoir pluſieurs penſées ou pluſieurs ſentimens dans le même inſtant, la difficulté de les appercevoir tous, ou plutôt de ſentir qu'elle les apperçoit, croît avec le nombre des impreſſions qu'elle reçoit dans un ſeul moment.

Si des objets différens qui me frappent tous à la fois agiſſoient ſur moi avec une égale vivacité, il n'en réſulteroit qu'une modification ſi compoſée & ſi confuſe, que pour voir trop de choſes en même-temps, je n'en verrois aucune diſtinctement, & je ſerois à peu près dans l'état que je veux exprimer quelquefois, lorſque je dis que je ne penſe à rien.

Mais Dieu qui a voulu que je puſſe faire uſage de ma raiſon, ne permet pas que je ſois vraiment dans cette ſituation, ou du moins que j'y demeure long-temps. Entre les

penſées & les ſentimens qui concourent dans mon eſprit, il y a toujours une idée principale ou un ſentiment dominant, qui m'affecte plus fortement que les autres ; le reſte ne peut être appellé qu'idées ou ſentimens acceſſoires. Il y en a même qui ne méritent que le nom d'accidentelles, parce qu'elles ne concourent que par accident avec l'impreſſion principale. Je m'explique :

Les penſées véritablement acceſſoires ſont celles qui naiſſent de l'idée principale, ou à l'occaſion de cette idée, ſoit que la liaiſon ſecrette, qui eſt entre le principal & l'acceſſoire, vienne de la nature même de la choſe, ou qu'elle ne ſoit qu'une ſuite de la maniere dont j'ai accoutumé de la concevoir ou de l'exprimer. Ainſi quand je dis, *l'Ecriture ſainte nous apprend que Dieu punira le crime, ou dans ce monde, ou dans l'autre ;* mon attention principale peut n'avoir pour objet que l'autorité de la révélation qui nous apprend cette vérité. Mais le nom de Dieu réveille en même-temps dans mon ame l'idée d'une juſtice ſouveraine & toute puiſſante qui ſe joint à la révélation, pour affermir mon jugement, & cette idée acceſſoire eſt du nombre de celles qui naiſſent de la choſe même. Mais ma mémoire peut me fournir quelqu'un des paſſages de l'Ecriture ſainte, auxquels j'ai accoutumé de penſer quand je fais réflexion à cette vérité. Je puis même me rappeller un ſouvenir confus de la doctrine des anciens Philoſophes qui ont vu clair ſur ce point au milieu des ténèbres du paganiſme. Ce n'eſt point la nature de la choſe même qui produit en moi ces ſortes de penſées : c'eſt ſeulement une habitude ou une diſpoſition qui m'eſt propre. Mais elles n'en ſont pas moins des idées acceſſoires qui forment, avec celles qu'on peut appeller *naturellement acceſſoires*, la compagnie, &, ſi j'oſe parler ainſi, le cortége de la penſée dominante.

Celles que j'ai nommées accidentelles ſont d'un autre genre ; elles n'ont aucune liaiſon ni naturelle, ni habituelle avec l'objet principal de mon attention, & c'eſt le haſard ſeul qui en forme la rencontre plutôt que l'union ; ainſi ceux

qui disputoient dans le jardin d'académie sur les questions les plus abstraites de la Philosophie, dans le temps même qu'ils en étoient le plus fortement occupés, ne laissoient pas d'y voir des arbres, des prairies, des fontaines, dont l'image concouroit dans leur esprit avec des idées purement métaphysiques; mais elle n'y concouroit que par accident, & c'est ce qui m'a donné lieu d'appeller ces sortes d'imags ou de pensées, des images ou des pensées *accidentelles* plutt qu'accessoires.

Voilà donc ce qui se passe en moi, soit lorsque je n'ai qu'une seule idée ou qu'un seul sentiment, soit lorsque j'en ai plusieurs; & je ne me suis attaché à l'expliquer si exactement, que parce qu'il me semble que je conçois par-là, comment il se peut faire qu'une pensée soit en moi, quoiqu'en un sens je n'y pense pas, & qu'un sentiment m'affecte quoique de même je ne le sente pas.

Le paradoxe apparent de cette proposition vient de l'équivoque du terme de penser & de celui de sentir, qui ont des significations différentes, selon les différens degrés de pensée ou de sentiment.

Est-ce assez que je pense ou que je sente pour me faire appercevoir que je pense ou que je sens? L'expérience m'apprend le contraire, & je n'aurois eu besoin pour m'en convaincre, que du seul exemple de mes jugemens naturels, comme de celui que je fais sur la distance ou sur la grandeur apparente de la lune, sans m'appercevoir que je porte aucun jugement?

Mais comment puis-je concilier cette vérité avec cet autre principe, qui est pour le moins aussi certain; que je suis le témoin, le confident nécessaire de tout ce qui se passe en moi? Et si cela est, comment est-il possible que j'ignore une pensée ou un sentiment qui est en moi, ou que je ne m'en apperçoive pas?

Je crains, en effet, d'avoir été un peu trop loin, lorsque j'ai dit, qu'il pouvoit y avoir en moi des pensées ou des sentimens qui ne fussent pas apperçus. Ils le sont en un sens,

par une conſcience à laquelle rien n'échappe ; mais ils le ſont ſi foiblement, ſi rapidement, ſi obſcurément, que c'eſt preſque la même choſe que s'ils ne l'étoient pas. Notre ame ne les voit, ſi j'oſe parler ici la langue des Myſtiques, que par un acte direct & non réfléchi. Nous les appercevons, mais ſans nous appercevoir que nous les appercevons, parce que c'eſt la réflexion ſeule qui nous fait remarquer nos propres penſées & ſentir que nous ſentons ; ſans elles nos idées paroiſſent & diſparoiſſent dans le même inſtant. Je les comparerois volontiers au vol d'un oiſeau qui fend l'air ſans y laiſſer aucune trace de ſon paſſage, ou à ces éclairs dont la lueur eſt ſi foible & paſſe ſi rapidement devant nos yeux, que quoiqu'ils les aient frappés, nous ſerions ſouvent prêts à aſſurer que nous ne les avons point vus. Si l'impreſſion directe eſt preſqu'inſenſible, la conſcience de cette impreſſion l'eſt encore plus. Qu'eſt-ce donc que la conſcience de cette conſcience même ? Cependant il faut que ces trois choſes concourent, pour nous faire appercevoir de notre propre perception, je veux dire, qu'il ſe faſſe une impreſſion, qu'il y ait une conſcience de cette impreſſion, enfin une conſcience de cette conſcience ; car c'eſt ce dernier degré qui fixe & qui réaliſe, pour ainſi dire, les deux premiers. Nous n'avons qu'une perception ſimple quand il n'y eſt pas, & nous n'y joignons *l'appercevance*, ſi je puis rappeller ici ce vieux mot, que lorſqu'il y eſt.

Un Auteur moderne, auſſi Philoſophe que Théologien, & dont je fais gloire d'emprunter ici les penſées, a remarqué avec aſſez de raiſon, que nous ne concevons, ou que nous ne ſentons diſtinctement que ce que nous exprimons par des paroles, au moins préſentes à notre imagination, ſi notre langue ne les prononce pas actuellement. Nous appellons ineffable ce qui nous paroît incompréhenſible, & dans le langage ordinaire ces deux termes *inexplicable* & *inintelligible*, deviennent ſouvent des mots ſynonimes, l'expreſſion ou la poſſibilité d'exprimer eſt pour nous la marque & comme le gage de l'intelligence actuelle ou poſſible ; nos penſées

ou nos ſentimens ont beſoin d'une eſpéce de couleur ou de vétement pour nous frapper nous-mêmes ; & nous ſommes ſur ce point, comme ceux qui méconnoiſſent le portrait de leur ami lorſqu'il n'eſt pas habillé, & à qui un extérieur pareil à celui dans lequel ils le voyent tous les jours eſt néceſſaire pour y retrouver ſa reſſemblance.

Tout ce qui n'eſt donc point ou aſſez clair, ou aſſez ſenſible pour exciter notre réflexion, ſoit par la profondeur & la durée de l'impreſſion, ſoit par les caracteres dont notre eſprit ou notre imagination le revêtit, paſſe rapidement devant les yeux de notre ame ſans marquer ſa route, & comme il n'en reſte aucune trace, elle doute ſi elle l'a vu, ou elle ſe trompe même, en croyant n'avoir point vu du tout ce qu'elle n'a pas aſſez vu.

C'eſt ce qui nous arrive encore plus, lorſque notre eſprit eſt fortement occupé d'une penſée ou d'une paſſion dominante, qui fait preſque le même effet à l'égard de nos penſées ou de nos ſentimens acceſſoires ou accidentels, que la pleine lune par rapport à une grande partie des étoiles fixes, dont elle rend la lumiere ſi obſcure par le contraſte de ſa clarté, que le ſentiment, quoique réel, mais foible & ſuperficiel, en échappe à notre vue.

Il en eſt de même dans la muſique. Ceux qui n'ont pas l'oreille aſſez juſte ou aſſez exercée pour en bien diſtinguer les différentes parties, ne s'apperçoivent preſque que de celle qui domine, ſur-tout quand c'eſt une belle voix qui la chante. Le reſte ne forme qu'un ſentiment confus dans leur ame ; ils ſentent néanmoins ſi véritablement tous ces parties qui ſe perdent, pour ainſi dire, dans ce ſentiment général, que ſi celui qui en chante une ou qui l'exécute ſur un inſtrument, vient à détonner ou à frapper une corde pour une autre, ils s'en apperçoivent dans le même inſtant. Tant il eſt vrai qu'il y a une différence réelle entre ſentir & s'appercevoir que l'on ſent, ou du moins s'en appercevoir aſſez pour s'en rendre témoignage à ſoi-même.

Enfin, pour donner des bornes à une digreſſion trop longue,

& peut-être plus curieuse qu'utile par rapport à mon véritable objet, il est très-vraisemblable que dans tout ce qu'on nomme disposition habituelle & permanente de notre ame, il y a toujours un fond de sentiment qui subsiste, & qui vit secretement en nous, quoique nous ne l'appercevions pas actuellement, ou que nous ne remarquions pas que nous l'appercevons.

Jugeons-en par le desir que nous avons d'être heureux, c'est l'état habituel, ou l'habitude la plus fixe & la plus constante de notre ame. Cependant, si nous voulons bien nous tâter nous-mêmes avec une attention vive & pénétrante, nous reconnoîtrons que nous ne nous appercevons pas toujours actuellement, que nous sentions ce desir. Il se réveille, à la vérité, presque continuellement; mais il y a aussi des momens où il dort comme un feu caché sous la cendre, par le défaut d'occasions ou de pensées, qui nous le fassent sentir d'une maniere assez explicite, pour nous donner lieu de nous dire à nous-mêmes : *nous le sentons*. C'est donc cette parole secrette, cette expression intime de notre conscience, & cette expression entendue de notre ame, qui fait la différence de ce qui est seulement senti, & de ce qui est véritablement apperçu. D'un côté, elle ne se prononce pas toujours, même à l'égard de ce que nous sentons le plus réellement, comme le desir d'être heureux; & de-là vient, que nous pouvons avoir l'habitude, c'est-à-dire, le sentiment profond de certaines dispositions, sans y donner une attention formelle & apperçue; mais d'un autre côté comme ce sentiment se conserve au-dedans de nous, la moindre chose qui le réveille, nous trouve aussi toujours prêt à le suivre, parce qu'il respiroit véritablement dans notre cœur, quoique, s'il est permis de parler ainsi, sa respiration fût trop foible pour se faire entendre.

Les ressorts secrets de mon ame peuvent donc être émus sans me donner un signe sensible de leur émotion, & je crois concevoir à présent, que je puis avoir une pensée & un sentiment qui, bien-loin d'être toujours distinctement

apperçus, ſont, au contraire, ſi obſcurs & ſi cachés, que je ne crois pas m'en appercevoir. Je ne connois pas ſeulement le fait de cette vérité par des exemples inconteſtables, j'en découvre encore la raiſon par la nature de mes penſées ou de mes ſentimens, & par les réflexions que je viens d'y faire.

Mais tout ce qu'on appelle des vérités ou des connoiſſances *innées*, ne ſont que des penſées ou des ſentimens auxquels je peux appliquer tout ce qui convient en général à toute vérité & à toute connoiſſance. Elles peuvent donc être explicites ou implicites, perceptibles ou imperceptibles, du moins en certains momens, ſi fortes, que nous remarquions leur préſence ; ſi foibles, que nous ne la remarquions pas, ou que nous la remarquions ſans nous en appercevoir.

Je retrancherai donc, ſans aucun ſcrupule, le premier caractere qu'on veut attribuer aux connoiſſances *innées*, non pour les admettre, mais pour les rejetter, & je me garderai bien de dire avec certains Philoſophes, qu'il n'y a point d'idées qui méritent ce nom, ſous prétexte que s'il y en avoit, elles ſeroient toujours diſtinctement apperçues. Il eſt non ſeulement poſſible, mais certain, par une expérience conſtante, que nos idées ou nos ſentimens nous frappent ſouvent, ſans que nous croyons en recevoir l'impreſſion; & je dois en tirer cette conſéquence, que ſemblables en ce point à toute autre connoiſſance, celles qu'on appelle *innées* peuvent être explicites ou implicites, diſtinctement apperçues, ou d'une maniere ſi confuſe, que nous ne nous en appercevions pas formellement.

J'entre donc à préſent dans l'examen du ſecond caractere qu'on donne aux idées innées, & qu'on ne leur donne qu'avec le même deſſein d'en détruire la réalité.

Non ſeulement, dit-on, ces idées devroient être toujours apperçues, mais elles devroient l'être ſi parfaitement, que tous les hommes fuſſent également éclairés à cet égard, ſans examen, ſans diſcuſſion, ſans preuve ; en ſorte que, comme le

nombre de ces ſortes d'idées ne ſçauroit être fort grand, rien ne fut plus facile que d'en faire un dénombrement, dont tous les peuples de la terre conviendroient également. Qu'on nous montre donc, dit M. Locke, ces connoiſſances parfaites, qui ſont naturellement préſentes à l'eſprit humain, & que tout homme poſſéde ſans les avoir acquiſes. Qu'on en faſſe, ſi l'on oſe l'entreprendre, une liſte ou un catalogue exact, auquel toutes les Nations ſouſcrivent ; ou ſi l'on ne peut nous produire rien de ſemblables, qu'on ne nous parle plus des idées *innées*, ou qu'on nous permette de ne les regarder que comme une illuſion de notre eſprit.

Mais la chimere ne ſeroit-elle point dans le caractere même qu'on veut attribuer ſans fondement à ces idées, dont on parle toujours, comme s'il falloit néceſſairement qu'elles fuſſent tout, ou qu'elles ne fuſſent rien ? C'eſt ce que je dois examiner attentivement, & pour le faire avec plus d'ordre, je ſuppoſerai d'abord que ce ſecond caractere eſt véritable, & je tâcherai enſuite de découvrir s'il l'eſt en effet.

J'accorde donc d'abord aux ennemis des connoiſſances *innées*, qu'elles doivent être parfaites, également préſentes à tous les eſprits, & telles en un mot, qu'il ſoit très-aiſé d'en faire le dénombrement ; conclurai-je de-là, qu'il n'y a aucune connoiſſance de cette nature ? Mais plutôt, comme je l'ai déja dit par rapport au premier caractere, n'en conclurai-je pas qu'il y en a, puiſque la certitude que j'ai de mon exiſtence, & de celle des êtres qui m'environnent, puiſque la conſcience que j'ai de mes penſées & de mes ſentimens, puiſque le deſir de ma conſervation & de mon bonheur, puiſque l'opinion que j'ai de ma liberté, &c. ſont des diſpoſitions ou des connoiſſances parfaites, autant que la nature de mon être le demande, des connoiſſances communes à tous les hommes, ſans examen & ſans diſcuſſion ; enfin des connoiſſances dont il eſt très-aiſé de faire un dénombrement, qui ne ſera démenti par aucun être raiſonnable.

Mais eſt-il néceſſaire que toutes les vérités *innées* aient ce même caractere de perfection ? C'eſt ce qui mérite peut-être

un plus long diſcours, dans lequel je m'engage volontiers, parce qu'il me ſervira à éclaircir encore plus ma penſée ſur la nature de ces vérités.

Une connoiſſance peut être appellée parfaite en deux ſens très-différens. Ou l'on ne ſe ſert de cette expreſſion que pour en marquer la certitude & la vérité; ou l'on veut exprimer par-là l'étendue & ce que la Logique appelle la compréhenſion de notre connoiſſance ou de notre perception. Dans le premier ſens, une idée eſt parfaite, quand elle me fait voir ſi certainement ſon objet, que je ne ſçaurois conſerver aucun doute ſur ſa vérité. Mais dans le ſecond ſens, ſa perfection conſiſte à renfermer ou à repréſenter ſi pleinement cet objet, qu'il n'y en ait aucune partie qui échappe à mes regards, & qu'il ne me reſte aucun nuage dans l'eſprit ſur ſa véritable nature. Je ſuis certain, par exemple, que je vois la terre, lorſque j'ouvre les yeux & que je regarde autour de moi dans une vaſte campagne, quoique je n'en voye que la très-petite partie, qui eſt renfermée dans le cercle de mon horiſon apparent. Mais ſi j'étois placé dans la moyenne région de l'air, & que je viſſe tourner ſucceſſivement devant moi tout ce globe terreſtre, alors je ne verrois pas ſeulement la terre, je la comprendrois toute entiere, & ma perception ſeroit parfaite dans tous les ſens, parce qu'elle ſeroit certaine, & qu'en même-temps elle ſeroit auſſi étendue que ſon objet.

Dieu pouvoit, ſans doute, réunir ces deux genres de perfection dans mes idées que j'appelle *innées*, au lieu de leur donner ſeulement la premiere, je veux dire une certitude inébranlable; mais le défaut de la ſeconde perfection, laquelle conſiſte dans l'étendue de l'idée, & qui doit être le prix de mon application, n'a rien qui puiſſe donner atteinte à la vérité de la premiere. L'une peut exiſter ſans l'autre, & je dois recevoir avec reconnoiſſance ce que l'auteur de mon être m'a donné libéralement, au lieu de douter du don même que j'ai reçu, parce qu'il ne m'a pas tout donné.

Autrement, je pourrois conclure par un ſemblable raiſonnement, que je n'ai pas non plus d'idées évidentes, parce

que j'en ai très-peu, & peut-être même que je n'en ai aucune dont l'étendue égale la clarté ? Je conçois très-clairement l'idée d'un cercle, quand je ſçai que c'eſt une figure qui renferme une eſpace, & qui eſt formée par la révolution du rayon autour du centre, en ſorte que toutes les lignes tirées de ce point à la circonférence, ſont égales. Mais s'enſuit-il de-là que je comprenne toutes les propriétés de cette figure, ce que je ferois, ſans doute, ſi j'en avois une idée véritablement parfaite dans tous les ſens?

C'eſt ainſi, pour rappeller ici un des exemples favoris de M. Locke, que j'ai naturellement l'idée de l'*identité*. Il épuiſe inutilement toute la ſubtilité de ſon eſprit pour m'en faire douter, auſſi bien que tous les hommes qui croyent l'avoir comme moi. Pourquoi, ſelon lui, ne l'ont-ils pas véritablement ? C'eſt parce qu'ils ne l'ont pas parfaite ; c'eſt parce que ſi on les preſſe de s'expliquer ſur ce point, on verra qu'ils héſitent, qu'ils s'embarraſſent, qu'ils s'égarent ; c'eſt enfin, parce que les anciens Philoſophes, qui ſe ſont amuſés à diſputer ſur cette idée, n'ont pu convenir entr'eux de ce qui forme véritablement l'*identité*.

Mais par de pareils ſophiſmes, on parviendra à prouver qu'un payſan parmi nous, & à plus forte raiſon un Sauvage de l'Amérique, ne ſçait pas qu'il eſt le même aujourd'hui qu'il étoit hier, parce qu'il n'a pas une idée parfaite de l'*identité*. Eſt-il donc ſi difficile de diſtinguer deux choſes dans cette idée ? L'une eſt cette conſcience ou ce ſentiment intérieur de notre exiſtence ſucceſſive & continue, ou de celle des êtres qui ſont autour de nous, par lequel chaque être penſant eſt aſſuré qu'il eſt toujours lui-même ; par lequel un enfant ſçait qu'il n'eſt pas ſon frere ou ſon camarade, & que la nourrice qui lui offre ſa mammelle aujourd'hui, eſt celle qui la lui préſentoit hier. L'autre eſt la connoiſſance exacte & complette de tout ce qui entre dans la notion de l'*identité*, par laquelle nous pouvons juger pleinement de la force de ces mots *lui-même* ou *la-même*, & de ce qui eſt néceſſaire pour nous mettre en droit de les appliquer avec une entiere

connoiſſance, ou aux autres êtres ſimples, comme notre ame, ou aux autres êtres composés comme notre corps. C'eſt ce dernier point qui eſt obſcur, ſi l'on veut, & qui a exercé l'oiſiveté des anciens Philoſophes par rapport au vaiſſeau des Argonautes, ou à la métempſycoſe de Pythagore. Mais le premier, qui conſiſte uniquement dans la conſcience de l'*identité*, n'eſt ni douteux, ni équivoque. Nous le ſentons, comme nous nous ſentons nous-mêmes, & l'idée de l'identité n'eſt en effet que la continuation de ce ſentiment. Or, qui eſt-ce qui nous l'a donné? Ne précéde-t-il pas en nous toute inſtruction, toute réflexion même, comme on le voit dans l'exemple des enfans? Y a-t-il jamais eu un Maître qui ait entrepris de prouver d'abord à ſon diſciple qu'il étoit toujours le même Maître, comme d'un autre côté, ſon diſciple étoit toujours le même diſciple? C'eſt donc la nature, ou plutôt ſon auteur qui apprend cela également à tous les hommes, & c'eſt-là ſeulement ce qu'on doit appeller *inné.* Le reſte, c'eſt-à-dire, une connoiſſance plus étendue de l'*identité* eſt l'ouvrage de nos réflexions, parce qu'il appartient à l'extenſion, à la plénitude de l'idée, plutôt qu'à ſa certitude. Ainſi en diſtinguant toujours ces deux choſes, je veux dire, l'entiere perfection, ou l'étendue & la certitude, ou la réalité de nos connoiſſances, on conçoit aiſément comment une idée peut être naturelle ou *innée*, ſans être entiérement parfaite & égale à ſon objet.

Veut-on en avoir un exemple encore plus ſenſible dans cette inclination que M. Locke regarde lui-même comme *innée*? Tous les hommes deſirent d'être heureux. Mais combien nos réflexions, notre expérience & l'exemple de nos ſemblables ajoutent-ils à la vivacité & à la diſtinction de ce ſentiment? Un Philoſophe, un eſprit attentif à s'étudier lui-même n'en eſt pas plus affecté qu'un enfant ou qu'un Caraïbe. Mais il pénetre bien plus avant dans la profondeur de ce ſentiment: il en fait une anatomie plus exacte; il en découvre beaucoup mieux la nature, l'étendue, les effets, les conſéquences, & il parvient à comprendre ce que le commun des hommes ne fait que ſentir.

Il eſt donc très-poſſible qu'un ſentiment ſoit véritablement *inné*, quoiqu'il ne ſoit nullement parfait, & le deſir même du bonheur que M. Locke ne peut s'empêcher de regarder comme l'ouvrage de la ſeule nature, eſt ſi imparfait, que c'eſt ſon imperfection même qui eſt la ſource d'une partie des erreurs de notre eſprit & de tous les égaremens de notre cœur. Il n'y auroit point de vice dans le monde, ſi ce deſir étoit auſſi parfait, auſſi épuré, qu'il le doit être ; parce que la vertu n'eſt autre choſe, que l'amour éclairé de notre véritable bien. Ainſi, prétendre qu'il n'y a point d'idées vraiment *innées*, parce qu'il n'y en a point qui naiſſent parfaites, c'eſt comme ſi l'on vouloit prouver que notre corps n'eſt pas l'ouvrage de la nature, parce qu'il ne naît pas avec toute la force, toute la légéreté & toute l'adreſſe qu'il acquiert dans la ſuite. Dieu a voulu, comme je le dirai bien-tôt, qu'il y eut une eſpéce d'enfance dans les perceptions & dans les ſentimens de notre ame, comme il y en a une dans les qualités & dans les diſpoſitions de notre corps. Nous ſentons que cela eſt ainſi ; la volonté de Dieu nous eſt connue par le fait, & qui oſera lui demander pourquoi il l'a voulu?

Il n'eſt donc point néceſſaire qu'une connoiſſance ſoit parfaite en tout ſens, pour mériter le nom de connoiſſance *innée*, il ſuffit qu'elle ſoit certaine & commune à tous les hommes, ſans preuve & ſans diſcuſſion.

Telles ſont toutes celles que j'ai propoſées pour exemple, & j'avoue que je n'entends pas bien ce que M. Locke veut dire, quand il demande pourquoi des vérités que l'on veut faire paſſer pour *innées*, paroiſſent nouvelles à ceux qui en entendent parler pour la premiere fois; ce qui lui donne lieu de dire, qu'il eſt abſurde de ſuppoſer qu'une idée puiſſe être ignorée de celui-là même, en qui l'on prétend qu'elle eſt innée. Je ne connois point d'idées véritablement *innées*, qui puiſſent paroître nouvelles à aucun être raiſonnable ; & s'il y a des Philoſophes qui en aient donné des exemples ſuſceptibles de cette critique, je déclare que pour moi je n'y reconnois point le véritable caractere d'une connoiſſance *innée*.

M. Locke voudroit-il ſoutenir qu'on trouve des hommes qui ſoient ſurpris d'apprendre qu'ils exiſtent, qu'ils ſont environnés de pluſieurs corps qui exiſtent comme eux ; qu'ils ſentent en eux-mêmes tout ce qui s'y paſſe ; qu'ils ſont libres ; qu'ils croyent certainement ce qu'ils voient évidemment ; qu'ils s'aiment eux-mêmes, & qu'il leur eſt permis de ſe défendre, en repouſſant la force par la force, &c. Y a-t-il quelqu'un, encore une fois, à qui ces vérités paroiſſent nouvelles, quoi qu'il n'en ait peut-être jamais entendu parler ? Mais voici ce qui peut avoir trompé M. Locke, ſi ce ſont des vérités de cette nature qu'il avoit en vue lorſqu'il a dit, que les connoiſſances mêmes innées, ou que l'on prétend être telles, paroiſſent nouvelles à certains eſprits.

Rappellons ici la diſtinction qui m'a occupé ſi long-temps ; je veux dire, celle des vérités ſeulement ſenties, & des vérités formellement apperçues. Il n'eſt peut-être pas abſolument impoſſible qu'il y ait des hommes ſi ſtupides, ſi éloignés de toute ſociété avec des eſprits véritablement raiſonnables, ſi dépourvus de toutes réflexions ; en un mot, qui vivent d'une maniere ſi animale, qu'ils ne s'appliquent pas aſſez à leurs propres ſentimens, pour les remarquer d'une maniere diſtincte, & pouvoir ſe les bien exprimer à eux-mêmes. S'il y a donc quelque choſe qui leur paroiſſe nouveau, quand on leur parle, c'eſt l'expreſſion de leur ſentiment & non pas leur ſentiment même. Ils ſont à peu près, pour me ſervir d'un exemple comique, mais qui fait très-bien entendre ma penſée, ils ſont comme ceux à qui on apprend qu'ils font de la proſe ſans le ſçavoir. Ce n'eſt pas la choſe qui eſt nouvelle, c'eſt l'attention marquée & ſenſible qu'on les oblige d'y donner, & s'il faut employer ici une comparaiſon plus noble, leur ſurpriſe, s'ils en ont véritablement, eſt tout au plus ſemblable à celle d'un homme qui, n'ayant jamais vu dans ſon pays qu'un crépuſcule peu différent de la nuit, ſeroit tout d'un coup tranſporté dans un climat, où il verroit luire le ſoleil ſur ſa tête. Il ſeroit d'abord étonné & même ébloui de l'éclat d'une ſi vive lumiere ; mais pour peu qu'il fût capable

pable de réflexion, il reconnoîtroit bien-tôt que c'étoit cette même lumiere qu'il avoit apperçue, quoique très-foiblement, dans ce crépuſcule ténébreux, dont il remarquoit à peine la ſombre lueur.

Je réponds à peu près de la même maniere à une autre difficulté que M. Locke propoſe pour faire voir qu'il n'y a point d'idées qui ſoient véritablement communes à tous. Pourquoi, dit ce Philoſophe, les hommes demandent-ils ſouvent la raiſon des vérités mêmes qu'on appelle *innées*, s'il eſt vrai que ces vérités ſoient profondément gravées dans le fond de leur être ? Une pareille demande ne peut être fondée que ſur un doute, & ſi l'on peut douter des idées même *innées*, il n'eſt donc pas vrai qu'elles faſſent une partie de notre nature, ni que tous les hommes les reconnoiſſent, ſans examen & ſans difficulté. Elles ont même moins d'avantage que certaines vérités évidentes, comme cette propoſition : *ce qui eſt, eſt.* Ou comme celle-ci ; *il eſt impoſſible qu'une choſe ſoit & ne ſoit pas dans le même-temps*. Perſonne juſqu'ici ne s'eſt aviſé d'en douter. On ne demande point la raiſon de ces propoſitions ; on la demande tous les jours des vérités qu'on veut faire paſſer pour *innées*, comme celle-ci : *Ne faites pas à un autre ce que vous ne voulez pas qu'un autre vous faſſe.* Donc ces prétendues connoiſſances *innées* n'ont pas même le caractere d'être évidentes à tous les eſprits, ſans preuve & ſans examen.

1°. Je n'examine point encore ici, ſi cette derniere propoſition doit être miſe au rang des vérités innées ; mais c'eſt toujours beaucoup que leur plus grand adverſaire ſoit obligé de reconnoître qu'il y a du moins certaines vérités qui ſont naturellement & également certaines dans l'opinion de tous les hommes. Il ne reſtera plus après cela que d'examiner, quelles ſont ces vérités, & s'il n'y en a point qui aient outre cela l'avantage d'être toujours données libéralement à l'homme, ou du moins toutes les fois qu'il en a beſoin.

2°. Je nie abſolument la vérité du fait, je veux dire, qu'il y ait des connoiſſances *innées* dont les hommes doutent quel-

quefois, ou dont ils demandent la raiſon pour s'aſſurer de leur certitude, & il eſt même impoſſible que cela arrive jamais, puiſque je n'appelle *idées innées* que celles qui ont pour premier caractere d'être évidentes par elles-mêmes à tous les eſprits. M. Locke convient qu'il y en a de ce genre, & c'eſt uniquement dans le nombre de celles qui y ſont compriſes, que je prétends trouver les vérités que je regarde comme innées.

Mais pour éclaircir encore plus cette difficulté, je diſtingue toujours ces deux choſes, je veux dire d'un côté la perception certaine ; & de l'autre, l'étendue de la perception. Dire que tout homme qui conçoit certainement une vérité, ne peut pas demander qu'on la lui prouve, ou la mettre à l'épreuve de ſa raiſon, c'eſt une propoſition équivoque, & qui doit être expliquée par cette diſtinction. Elle eſt vraie, ſi l'on ſuppoſe non ſeulement qu'il conçoit, mais qu'il conçoit pleinement cette vérité, qu'il la comprenne & qu'il l'embraſſe toute entiere. Alors il ne l'apperçoit pas ſeulement, il n'en eſt pas ſeulement aſſuré par un ſentiment intérieur; mais il en connoît la raiſon & la preuve, toujours renfermée dans la plénitude de ſon idée. Mais la propoſition eſt fauſſe, ſi l'on ſuppoſe qu'il ne fait que concevoir la même vérité, ſans en comprendre toute l'étendue. Comme dans cette hypothèſe il ne poſſéde pas encore la plénitude de l'idée, il peut fort bien être intérieurement perſuadé de ce qu'il conçoit & ſentir en même temps qu'il n'en pénetre pas la raiſon. Ainſi lorſqu'il la demande, ce n'eſt pas qu'il doute de la vérité qui lui eſt intimement préſente ; il cherche ſeulement à la comprendre plus parfaitement, & à découvrir, dans cette connoiſſance entiere, la raiſon lumineuſe de ſon ſentiment.

Il n'y a point d'homme, par exemple, qui ne voie la lumiere, lorſque le ſoleil brille à ſes yeux. Il en eſt ſi certain que c'eſt de-là même qu'il tire ſes comparaiſons les plus familieres pour exprimer la clarté de la certitude de ſes connoiſſances ; mais il ne laiſſe pas de demander la raiſon de ce ſentiment, & lorſqu'on lui a fait entendre que c'eſt Dieu même qui le cauſe en lui à l'occaſion du mouvement

des parties de la lumiere corporelle, sa perception n'en devient pas plus certaine, elle est seulement plus éclairée & plus étendue : il comprend d'une maniere exacte ce qu'il ne faisoit auparavant que sçavoir d'une maniere certaine.

C'est ainsi, pour appliquer cette réflexion aux idées *innées*, qu'il n'y a point d'homme qui ne soit intérieurement persuadé, qu'il peut affirmer comme vrai tout ce qu'il conçoit clairement ; mais quoi qu'il en soit assuré, il ne pénétre pas toujours la raison de sa certitude ; il faut pour cela qu'il médite sur la cause de ses idées, sur la vérité & sur l'infaillibilité essentiellement attachées à celui qui les lui donne ; sur l'absurdité de supposer que ce soit Dieu même qui le trompe. Mais jusqu'à ce qu'il ait fait cet effort, il lui reste toujours une espéce de doute à éclaircir, non sur la certitude même, qui est ce qu'il y a de véritablement *inné*, mais sur la cause de sa certitude ; ce qui dépend de l'exacte compréhension & de la plenitude de son idée ou de son sentiment.

Enfin, pour porter cet éclaircissement aussi loin qu'il peut aller, comparons les idées ou les vérités *innées* avec celles qui sont seulement évidentes par elles-mêmes. Y en a-t-il qui le soit plus que celle-ci, *le tout est plus grand que sa partie ?* Cependant M. Locke trouve le moyen d'obliger les hommes à en chercher la raison, en étudiant ce que c'est que la grandeur, l'extension ou le nombre, & en se formant une idée des rapports d'égalité ou d'inégalité. Il devroit donc en conclure, suivant ses principes, qu'il n'y a pas non plus de vérités évidentes par elles-mêmes, car si elles sont évidentes, pourquoi en demander la raison ? Et si l'on en demande la raison, comment peut-on dire qu'elles soient évidentes ? Il désavoueroit sans doute ce raisonnement, & il ne manqueroit pas de dire, qu'on peut être certain d'une vérité sans la comprendre assez pleinement pour la pouvoir expliquer dans toute son étendue ; qu'il applique donc la même réponse à son objection sur les idées innées, & il comprendra comment on en demande la raison, pour sçavoir parfaitement ce que l'on connoît déja certainement.

Je devrois peut-être me diſpenſer, après cela, de répondre à une troiſieme objection du même Philoſophe, qui me paroît ſi peu ſérieuſe, ou plutôt tellement comique, que je pourrois me contenter de dire ici :

Solventur riſu tabulæ, tu miſſus abibis.

Mais quand ce ne ſeroit que pour égayer mon eſprit ennuyé d'une méditation ſi abſtraite, j'en rapporterai ici la ſubſtance, dégagée de cet amas de paroles dont elle eſt ſurchargée dans le livre de M. Locke.

Selon lui, il n'eſt point de vérité qui ſoit également reconnue de tous les hommes, parce qu'il faut toujours excepter de ce nombre *les enfans & les imbécilles*, qui ne penſent pas aux proportions mêmes ſur leſquelles on veut faire valoir le conſentement univerſel du genre humain. Je ſuis ſurpris qu'il n'y ait pas ajouté tous ceux qui dorment : l'exception auroit été bien plus étendue, & comme il y a environ la moitié des hommes qui dort, pendant que l'autre veille, il en auroit conclu beaucoup plus ſolidement, qu'il n'eſt point de vérité qui ſoit également apperçue de tous, puiſque ceux qui dorment & qui en font la moitié, n'y penſent pas pendant qu'ils dorment. Ce ſeroit, en effet, porter bien-loin le privilége des *idées innées* de prétendre qu'elles doivent nous apparoître, même dans nos ſonges, comme des fantômes toujours attachés à nous pourſuivre juſques dans les bras du ſommeil. Mais M. Locke ne va pas plus loin, lorſqu'il veut faire déchoir les idées *innées* de leur réalité, ſi elles n'éclairent pas continuellement l'ame des enfans & même des imbécilles. Quand on parle des connoiſſances qui ſont communes à tous les hommes, on n'a pas beſoin d'ajouter, quoique je croie l'avoir fait plus d'une fois, qu'on n'entend parler que des hommes qui ſont en état de connoître & d'uſer de leur raiſon. M. Locke diroit lui-même, qu'il eſt naturel à tout homme de marcher, quoique les enfans & ceux qui ſont eſtropiés, ou qui ont perdu l'uſage de leurs jambes, ne le puiſſent faire. Pourquoi donc trouve-t-il étrange que toute

idée donnée également à tout homme capable de penser & de réfléchir sur ses pensées, soit regardée comme innée, quoique ceux à qui l'âge, l'infirmité ou le sommeil ne permettent pas de penser raisonnablement ou de s'appercevoir qu'ils pensent, n'y fassent pas de réflexion?

Je n'examine point ici ce qui peut se passer dans le fond de l'ame des enfans ou des insensés, & s'il n'y luit pas toujours quelque légere étincelle de cette lumiere naturelle, qui éclaire toute créature raisonnable, comme il semble qu'on pourroit le conjecturer avec assez de vraisemblance ; mais à quoi serviroit-il de s'arrêter plus long-temps à examiner une difficulté si peu solide, & qui ne mérite pas même d'être traitée sérieusement? Tout ce qu'on peut conclure de l'exemple des enfans ou des imbécilles, c'est qu'il y a des hommes qui ne pensent pas toujours actuellement aux vérités les plus *innées*, & il ne faut point, pour le prouver, aller chercher ce qui se passe dans l'esprit de ceux qui n'en ont pas encore acquis, ou qui en ont perdu l'usage. Combien y a-t-il d'hommes dans le monde qui, sans être ni enfans, ni insensés, ne donnent souvent aucune attention formelle aux connoissances que j'ai regardées comme innées ; mais pour n'y pas faire une réflexion expresse, ils n'en sont pas moins d'accord sur ces connoissances, ou sur ces vérités avec tous les autres hommes. Il n'est pas nécessaire pour cela qu'ils y pensent toujours ; il suffit que toutes les fois qu'ils y pensent, ils y donnent leur consentement ; il suffit que leur ame en conserve l'habitude, comme je l'ai expliqué plus haut, c'est-à-dire, une connoissance qui vit en nous, lors même qu'elle n'attire point nos regards, & qui est plutôt sentie qu'apperçue. Il suffit enfin, comme je l'ai observé en établissant les principes généraux de cette matiere, que Dieu présente également ces vérités à tous les hommes dans le temps qu'ils en ont besoin, & si l'assiduité ou la continuité de leur présence n'est point un caractere essentiel aux connoissances *innées* ; il est évident que l'exemple des enfans ou des imbécilles, & si l'on veut y joindre encore l'exemple de ceux qui dorment,

ne prouve rien du tout contre ce principe ou cette vérité de fait, qu'il y a des ſentimens ſur leſquels tout le genre humain eſt d'accord. M. Locke voudroit-il ſoutenir que le deſir d'être heureux ſoit toujours actuellement apperçu ou ſenti par tous les enfans, par tous les inſenſés, par tous ceux qui dorment ? C'eſt cependant, ſelon lui, une diſpoſition véritablement *innée.* Donc, ſelon lui-même, il eſt fort poſſible, ou plutôt il eſt très-vrai qu'un ſentiment peut être *inné,* quoiqu'il ne ſoit pas toujours préſent à notre ame.

Que s'il inſiſte encore après cela à me demander le catalogue ou le dénombrement de ces idées *innées*, dont tous les hommes conviennent également :

Je lui répondrai d'abord, que ce catalogue eſt déja tout fait dans l'énumération que j'ai ébauchée des vérités de cette nature. Je ne crois pas qu'il puiſſe y en retrancher aucune, & s'il veut y en ajouter de nouvelles, il travaillera contre lui-même.

Je lui dirai enſuite, que quand même il ſeroit vrai qu'on ne peut faire ſouſcrire ce dénombrement à tout le genre humain, il ne s'enſuivroit nullement de-là, qu'il n'y eût point de vérités également reconnues par tous les hommes. Qui ſeroit le Philoſophe aſſez hardi pour entreprendre de faire ſigner même aux ſeuls Philoſophes une liſte exacte de toutes les vérités évidentes par elles-mêmes ? Combien une telle liſte ſouffriroit-elle de contradictions ? Ce qui ſeroit de la derniere évidence pour les uns, ne paroîtroit pas ſeulement probable aux autres, & cette liſte qui ne ſeroit qu'une pomme de diſcorde jettée dans le pays de la Philoſophie, ne ſerviroit qu'à allumer une guerre plus que civile entre ſes habitans. Concluera-t-on de-là, qu'il n'y ait aucune vérité évidente par elle-même, & M. Locke ne s'éleveroit-il pas le premier contre une conſéquence ſi injuſte, lui qui veut réduire les *idées* qu'on appelle *innées*, à n'être que des vérités ſimplement évidentes ? Quiconque y fait une réflexion expreſſe, ne ſera-t-il pas convaincu que quelque retranchement que l'ignorance, l'inapplication, la biſarrerie, ou la

prévention de certains efprits, veuille faire fur le nombre de vérités de ce genre, il en reftera toujours plufieurs dont l'évidence fera fi uniformément atteftée par tous les hommes, que ceux qui oferont les nier, pafferont pour des fous ou pour des aveugles? Mais je commence à me laffer de fuivre fi long-temps M. Locke dans de pareils raifonnemens. Paffons à l'examen du troifieme caractere qu'il veut trouver dans une idée ou dans une connoiffance, pour la juger digne du nom *d'idée* ou *de connoiffance innée.*

Il a lu, fans doute, dans plufieurs auteurs, que ces idées étoient comme *gravées* ou *imprimées* dans le fond de notre ame, &, fuivant toutes les apparences, c'eft cette expreffion peu approfondie qui l'a révolté contre ces idées. Il femble, en effet, n'avoir entrepris de les combattre, que parce qu'il s'imagine que leurs défenfeurs les regardent comme l'impreffion d'un cachet, ou d'un fceau gravé par l'Auteur de la nature fur la fubftance même de notre ame, dont les traits feroient fi profondément enfoncés, qu'il en réfulteroit une image non-feulement indélébile, mais inaltérable, comme celle d'une figure gravée fur le diamant.

C'eft de ce troifieme caractere dont il fe plaît à revêtir ces idées, qu'il tire tant d'argumens vagues & fuperficiels, par lefquels il croit avoir pleinement réfuté le fyftême des idées *innées*, en faifant voir qu'il n'y en a point, non feulement qui foient inaltérables, comme elles le devroient être felon lui, mais qui ne foient effectivement altérées, obfcurcies & prefqu'effacées dans l'efprit de la plupart des hommes.

Je ferai encore obligé ici de me fervir des armes de M. Locke même pour le combattre.

1°. Il ne fçauroit rien dire fur ce point que je ne rétorque contre le defir de la béatitude & la crainte de la mifere, qu'il appelle lui-même des fentimens innés. Ce defir renferme fans doute celui de notre confervation, puifque pour être heureux il faut être, & cette crainte renferme pareillement l'horreur de tout ce qui tend à notre deftruction.

Mais ces deux mouvemens ont-ils toujours le même degré de vivacité ? Sentons-nous le desir de notre conservation dans la santé comme dans la maladie, & le desir d'être heureux dans la prospérité, comme nous le sentons dans l'adversité? Ces deux dispositions sont donc en même-temps & des dispositions *innées*, & des dispositions susceptibles de plus ou de moins d'augmentation & de diminution; dispositions par conséquent, qui peuvent s'altérer au moins, si elles ne peuvent entiérement s'effacer; mais il y a plus, & il est facile de trouver des exemples où le desir même de notre conservation ne s'affoiblit pas seulement, mais s'efface & s'anéantit, vaincu & comme détruit par des sentimens contraires.

Un chagrin, un remords, une passion vive, ou une douleur violente, & ce qui est encore plus surprenant, une coutume & une mode a porté souvent l'homme, & le porte encore tous les jours à sacrifier sa vie, qu'il regarde cependant, selon l'impression naturelle, comme le plus précieux de tous les biens. C'est un fait attesté par tous les Voyageurs, qu'il y a encore des pays, où les femmes des Indiens se précipitent dans le bûcher de leurs maris, pour leur donner cette derniere preuve de leur fidélité. Dira-t-on que c'est l'espérance d'une vie plus heureuse, qui est la cause réelle de ce désespoir apparent ? Mais parmi ceux qui se sont portés à une si étrange extrémité, il y en a eu plusieurs qui croyoient que leur ame étoit mortelle, & qu'elle périssoit avec leur corps. Si Caton s'immole à la liberté de sa patrie, parce qu'il croit son ame immortelle, & après s'être confirmé dans ce sentiment par la lecture du Phedon de Platon ; Cassius se tue lui-même, quoiqu'affermi depuis long-temps dans l'opinion d'Epicure, & persuadé que son ame n'est qu'une matiere subtile, dont le mouvement se détruit avec celui de son sang, comme il le dit lui-même à Brutus peu de jours avant sa mort. Dira-t-on que si ce n'est pas l'espérance d'un meilleur sort qui inspire aux hommes cette funeste résolution, c'est au moins la crainte d'un malheur, qui leur paroît plus grand

grand que l'anéantissement même ? C'est, en effet, ce que l'on peut dire de plus raisonnable. Il y a donc en ce cas deux sentimens naturels ou *innés*, qui se combattent mutuellement. L'un est le desir de conserver sa vie, l'autre est la crainte de vivre dans la misere ; le premier domine dans ceux qui ont le courage de survivre à leur disgrace ; le second est le plus fort, dans ceux qui aiment mieux mourir que de vivre malheureux. Mais si cela est, je vois deux sentimens *innés*, qui peuvent être, & qui sont en effet souvent vaincus l'un par l'autre, & celui qui avoit été victorieux dans un temps, est quelquefois vaincu dans la suite. Brutus, qui avoit blâmé la mort de Caton, & avoit composé un livre pour montrer que c'étoit une foiblesse, imite à la fin ce qu'il a lui-même condamné ; parce que, comme il le dit à Cassius, d'autres circonstances lui inspiroient d'autres sentimens. Ce n'est donc point un caractere attaché aux sentimens les plus *innés*, d'être absolument invincibles & insurmontables ; il y en a de contraires les uns aux autres, non en eux-mêmes, mais par l'abus que les hommes en font ; & dans le combat il arrive nécessairement que l'un des deux succombe, sans qu'on en puisse conclure, que celui qui est vaincu ne fût pas aussi *inné* que celui qui est victorieux. Il n'est même nullement impossible, qu'un sentiment qui n'est pas *inné* emporte la balance sur celui qui l'est véritablement ; c'est ce que j'éclaircirai encore plus par les réflexions suivantes.

2°. M. Locke reconnoît plusieurs vérités évidentes par elles-mêmes ; mais si, pour prouver qu'il n'y a point d'idées *innées*, il suffisoit de faire voir que celles à qui on donne ce nom peuvent être vaincues, je prouverai par le même argument, qu'il n'y a point non plus de vérités évidentes par elles-mêmes. Je dirai, comme ce Philosophe le dit des idées *innées*, que s'il y avoit des idées évidentes par elles-mêmes, elles devroient être absolument inaltérables, invincibles, ineffaçables. Or, je prouverai comme lui, par une longue induction, qui sera l'histoire humiliante de l'extravagance & des égaremens de l'esprit humain, qu'un grand nombre

de vérités, qui, par elles-mêmes, ſont de la derniere évidence, ont été néanmoins obſcurcies, effacées, anéanties dans certains pays & pendant le cours de pluſieurs ſiécles.

N'étoit-il pas manifeſtement évident, que des dieux de pierre ou de bois, que des porreaux & des oignons ne pouvoient être d'aucune utilité à ceux qui les invoquoient? Il n'eſt point d'enfant qui n'applaudiſſe aujourd'hui de tout ſon cœur & ſans héſiter à cette exclamation ironique de Juvenal:

O ſanctas gentes, quibus hæc naſcuntur in hortis numina!

Ou qui ne ſoit étonné d'apprendre du même Poëte, que ceux qui regardoient comme un crime de manger la chair d'un chevreau, ſe permiſſent ſans horreur de dévorer celle de leur ſemblable, & qu'un Egyptien fût puni plus rigoureuſement pour avoir tué un veau, que pour avoir égorgé un homme. Mais quoi, c'étoit peut-être une autre opinion évidente, ou du moins très-vraiſemblable, qui les empêchoit d'appercevoir l'abſurdité évidente d'une ſuperſtition ſi inſenſée? Non, il n'y avoit point de combat dans l'eſprit de ces peuples entre deux idées ou évidentes, ou vraiſemblables, ils ſe laiſſoient emporter contre l'évidence même, par un préjugé auſſi obſcur & auſſi deſtitué de toute apparence que celui de l'autorité de leurs Prêtres ou de l'exemple de leurs peres. Conclurai-je donc de leur aveuglement, qu'il n'y a point d'idées évidentes par elles-mêmes à l'eſprit humain, parce qu'une vérité auſſi claire que l'impuiſſance d'une pierre, d'un veau ou d'un oignon, pour exaucer nos prieres, a été ignorée ou mépriſée par des peuples entiers, qui ne pénétroient point dans les ſymboles & dans les allégories imaginées par leurs Prêtres ou par leurs Philoſophes, & qui ſe proſternoient de bonne foi devant une ſtatue, devant un veau, devant un oignon, comme s'ils euſſent été aux pieds d'une véritable divinité.

Je remarque, à la vérité, cette différence entre les idées innées & celles qui ſont ſeulement évidentes par elles-

mêmes, que les premieres ſont apperçues par l'eſprit humain, ſans que perſonne les lui révele, au lieu que ſouvent il ignore les autres, juſqu'à ce qu'on les lui découvre, ou du moins qu'on les lui préſente. Mais la différence qui étoit entre ces deux eſpéces d'idées avant la découverte, ceſſe abſolument dès que le moment de la manifeſtation eſt arrivé. Lorſque cette propoſition, *le tout eſt plus grand que ſa partie*, m'eſt une fois connue, je n'en ſuis pas moins convaincu que de ma liberté, de ma conſcience & de toutes les autres vérités que j'ai données pour exemple de connoiſſance *innées*. Peut-être même trouvera-t-on plus d'hommes qui n'aient jamais fait une réflexion expreſſe ſur cette conſcience naturelle de leur ſentiment, qu'on n'en pourra trouver qui aient douté, ſi leur bras étoit plus grand que leur main, ou leur tête que leur bouche ; en un mot, la parité eſt entiere entre une idée innée, & une idée ſeulement évidente par elle-même, lorſque la derniere nous eſt auſſi connue que la premiere. C'eſt par l'évidence ſeule que l'une & l'autre peuvent ſe conſerver & réſiſter à toutes les impreſſions qui ſont capables de les altérer. Mais ſi l'évidence même peut s'obſcurcir, ſi elle s'obſcurcit en effet dans certains eſprits ; ſi elle ſouffre une eſpéce d'éclipſe, par les nuages que l'éducation, que les préjugés, que les paſſions, les mœurs ou l'exemple élevent entre nous & ſa lumiere, pourquoi les idées *innées*, qui n'ont d'autre reſſource, pour ſe ſoutenir, que leur évidence même, ne pourroient-elles pas éprouver un obſcurciſſement, une défaillance ſemblable ? Dira-t-on, pour éluder ma comparaiſon, que comme elles nous ſont plus néceſſaires que les autres, & que c'eſt par cela que Dieu nous les donne gratuitement, ainſi que je l'ai expliqué, on doit croire auſſi que Dieu nous fait encore une ſeconde grace, en nous les conſervant d'une maniere aſſez diſtincte, pour empêcher qu'elles ne nous échappent. Mais qui peut ſçavoir juſqu'à quel point Dieu a voulu que ſon bienfait fût durable, & au-deſſus de la corruption de notre cœur ou de l'illuſion de notre eſprit ? Il pouvoit, ſans doute, nous donner des idées innées qui fuſſent

toutes inaltérables, &, en effet, il nous en a donné plusieurs qui ont ce privilége. Mais il a pu aussi nous en donner d'autres, qui fussent plus dépendantes du bon ou du mauvais usage que nous ferions de notre liberté. Les idées qui ne sont qu'évidentes par elles-mêmes, ne sont-elles pas aussi un présent de sa libéralité ; présent plus tardif, à la vérité, & qui nous coûte peut-être un peu plus d'effort que celui des vérités innées ; mais qui est toujours un véritable don du Ciel, par rapport à la certitude qui accompagne ces idées. Cependant il est certain qu'il y en a plusieurs qui ne sont ni invincibles, ni ineffaçables ; notre raison même, qui doit se servir des idées de l'une & de l'autre espéce, & qui est certainement une faculté *innée* à notre ame, ne s'éclipse-t-elle pas quelquefois entiérement par les maladies, par la démence, par la vieillesse?

Rétorquons donc ici contre M. Locke ce grand principe, qu'il a si bien connu & si mal suivi. Dire, *une chose seroit mieux si elle étoit d'une telle ou d'une telle maniere, donc Dieu l'a fait ainsi;* c'est faire un raisonnement injuste & téméraire. Dire, au contraire : *Dieu a fait une chose ainsi, donc elle est bien faite ;* c'est raisonner conformément à la nature de Dieu & à la nature de l'homme. Il nous paroîtroit mieux que nos idées *innées* fussent absolument inaltérables ; ne seroit-il pas mieux aussi que toutes nos idées, qui ne sont qu'évidentes par elles-mêmes, jouissent du même privilége? Mais il ne s'ensuit nullement de-là, que Dieu l'ait accordé ni aux unes ni aux autres. Nous ne pouvons connoître la volonté de Dieu sur ce point, que par le fait, c'est-à-dire, par notre expérience ; & s'il y a, en effet, des idées *innées*, comme des idées seulement évidentes en elles-mêmes, qui s'alterent ou qui s'effacent même quelquefois dans l'esprit humain, nous ne sçaurions en conclure, ni que les unes ne soient pas *innées*, ni que les autres ne soient pas évidentes en elles-mêmes, parce que Dieu a pu nous les donner *innées* sans nous les donner inaltérables, comme il nous en a donné d'évidentes, qui peuvent s'obscurcir & disparoître même entiérement de notre esprit.

Ç'auroit peut-être été ici le lieu d'examiner, si M. Locke, qui se donne tant de peine pour détourner ses lecteurs de croire que l'idée de Dieu soit véritablement *innée*, le prouve aussi bien qu'il se l'imagine par l'exemple de ces Nations, qui, selon le récit de quelques voyageurs, ignorent tellement cette idée, que leur langue n'a pas même de nom pour l'exprimer. Mais j'ai cru devoir éviter d'entrer dans cette question, parce que j'ai craint qu'elle ne m'emportât trop loin de mon sujet, & en effet, elle demanderoit une méditation toute entiere. Je me réduis donc sur ce point à un raisonnement bien simple, qui est une suite naturelle des réflexions que je viens de faire.

Je consens, si l'on veut, que M. Locke ne mette l'existence de Dieu qu'au nombre des vérités que notre raison peut découvrir évidemment. Mais il doit aussi convenir que, comme nous pouvons l'acquérir, nous pouvons aussi la perdre ; il n'en faut point d'autre preuve que l'exemple de ces athées qui, après avoir été d'abord très-convaincus de cette grande vérité, en étouffent ensuite le souvenir par le libertinage de leur cœur, suivi de celui de leur esprit ; & qu'on ne dise point qu'ils ne cessent pas d'avoir l'idée de Dieu pour en nier l'existence. La plus grande partie des athées, ou du moins ceux qui raisonnent, ne le sont que parce qu'ils nient la possibilité d'un Etre spirituel, & qu'ils n'en reconnoissent point d'autre que la matiere. Ainsi, c'est l'idée même de la Divinité qu'ils s'efforcent de détruire, en se persuadant qu'elle implique contradiction. Mais si une idée de cette nature ; si une opinion aussi ancienne, & aussi étendue que le monde même ; si une vérité, que tout ce que nous y voyons, tout ce que nous y entendons, tout ce que nous y connoissons confirme & renouvelle dans notre ame, peut néanmoins être tellement obscurcie, qu'elle soit en nous comme si elle n'y étoit pas, pourquoi cette vérité n'y éprouveroit-elle pas le même sort quand elle seroit véritablement du nombre des connoissances *innées* ? En auroit-elle plus de force pour être plutôt & plus gratuitement donnée à notre

eſprit ? Car c'eſt en cela ſeul qu'elle différeroit d'une idée acquiſe ou contingente, lorſque l'une & l'autre ſont également portées juſqu'à l'évidence. Je ne vois donc rien qui m'empêche de croire qu'une lumiere, quoique naturelle à notre ame, peut ceſſer d'y luire par notre faute, & par l'aveuglement volontaire de notre eſprit. Jugeons-en par ce dernier exemple.

Quelle idée *innée* peut être jamais plus profondément imprimée, que l'idée de l'unité de Dieu l'étoit dans l'eſprit de Salomon ? La tradition de ſes peres, les leçons de David, le corps entier de ſa religion l'y avoient gravée dès ſon enfance ; des révélations particulieres l'y avoient affermie ; il avoit lui même déploré dans ſes écrits la vanité, l'illuſion, l'égarement de ceux qui adoroient pluſieurs dieux. Cependant, aveuglé par la corruption de ſon cœur, il oublie ce Dieu unique, immenſe, éternel, dont il avoit eu le bonheur d'entendre la voix ; ce Dieu qui l'avoit élevé en ſcience, en ſageſſe, en puiſſance & en gloire au-deſſus de tous les Rois de la terre ; & il l'oublie au point de proſtituer ſon culte à tous les dieux de ſes femmes & de ſes concubines. Encore une fois, aucun de ceux qui ſoutiennent que nous avons des idées *innées*, n'a jamais prétendu qu'elles fuſſent auſſi affermies, &, ſi je l'oſe dire, auſſi enracinées dans notre eſprit, que la connoiſſance de l'unité de Dieu l'étoit dans celui de Salomon. Il n'eſt donc nullement impoſſible qu'une idée, quoique vraiement innée, s'altere, s'obſcurciſſe & devienne preſqu'imperceptible à notre ame, je dis preſque, parce qu'il en reſte toujours un ſentiment confus qui, comme je l'ai dit ailleurs, n'en eſt pas moins réel pour n'être pas actuellement apperçu.

Ainſi s'évanouiſſent & diſparoiſſent ſucceſſivement les trois caracteres qu'on ne veut attribuer gratuitement aux idées *innées*, que pour avoir droit de les rejetter, ſous prétexte qu'il n'y en a point qui en ſoient revétues. Je crois donc m'être ſuffiſamment convaincu :

1°. Qu'il n'eſt point néceſſaire que toute idée *innée* ſoit

une idée explicite dans tous les momens, c'eſt-à-dire, toujours diſtinctement & formellement apperçue par l'eſprit humain.

2° Qu'il n'eſt pas plus néceſſaire, que toute idée *innée* ſoit une idée parfaite dans tous les ſens, ſoit par rapport à ſa certitude, ſoit par rapport à ſon étendue. D'où j'ai conclu, qu'il n'étoit pas ſurprenant que les hommes en demandaſſent quelquefois la raiſon, ni même que ces ſortes d'idées leur paruſſent nouvelles en un ſens, parce qu'ils ne les avoient pas compriſes aſſez exactement.

3°. Qu'enfin, il eſt encore moins néceſſaire de ſuppoſer qu'elles doivent avoir la propriété d'être invincibles & inaltérables.

Mais je n'ai exécuté encore que la premiere partie de mon deſſein, je veux dire, que je me ſuis contenté juſqu'ici d'effacer les couleurs fauſſes ou étrangeres qu'on veut répandre ſur les idées *innées*, & qui ne ſervent qu'à les faire méconnoître. Il me reſte à préſent d'en rétablir les véritables, & ce ſecond objet, beaucoup moins étendu que le premier, me paroît, comme je l'ai déja dit, ſe réduire à deux choſes, l'une de montrer en quoi les idées innées different de la ſimple faculté de connoître le vrai, & de faire voir ce qu'elles ajoutent à cette faculté.

L'autre, d'en tirer des conſéquences qui me ſervent à découvrir les avantages réels qui ſont attachés à ce préſent de la nature, ou plutôt de ſon auteur.

Pour entrer dans ce qui regarde le premier point, je ne ſçais, ſi je n'ai point travaillé pour les Adverſaires des idées *innées*, lorſque j'ai ſoutenu qu'il pouvoit y en avoir qui ne fuſſent, ni toujours explicites, ni toujours parfaites, ni toujours invincibles & inaltérables; en effet, voici la conſéquence qu'ils en tirent.

Si ce qu'on appelle une idée ou une connoiſſance *innée* peut ſubſiſter ſans toutes ces propriétés, elle n'a donc rien de réel, & on ne peut attacher aucun ſens clair & intelligible à cette expreſſion, qu'en la réduiſant à la faculté gé-

nérale de connoître la vérité, qui eſt, ſans doute, une faculté *innée* à tout être raiſonnable ; &, ce qui nous trompe ſur ce point, c'eſt qu'il y a des vérités ſi évidentes, que, comme nous les appercevons tous ſans aucun effort, nous nous imaginons les avoir toujours eues, & nous les regardons comme ſi elles étoient nées avec nous.

Mais cette propoſition, qu'il n'y a que la faculté de connoître le vrai qui ſoit innée à notre ame, en ſuppoſe néceſſairement une autre, qui eſt, que toute vérité, toute connoiſſance, de quelque nature qu'elle ſoit, a beſoin d'être préſentée à l'homme, ou par ſes propres réflexions, ou par une inſtruction étrangere, ou par une opération ſinguliere de Dieu, qu'il ne fait, ni toujours, ni à l'égard de tous, ſans qu'il y en ait aucune qui nous ſoit naturellement préſente, par une libéralité purement gratuite & générale de notre auteur.

J'ai déja prouvé la fauſſeté de cette propoſition par des exemples ſi inconteſtables, empruntés même de M. Locke, que je pourrois, après tant de preuves, me contenter de dire ici, qu'il eſt évident que Dieu nous donne naturellement beaucoup plus que la ſimple faculté de connoître le vrai, & par conſéquent que ce n'eſt pas la ſeule choſe qui ſoit innée à notre eſprit.

Voyons néanmoins comment M. Locke établit ſa propoſition. J'y trouverai peut-être de nouvelles raiſons pour la combattre & pour m'affermir dans mon ſentiment par les efforts même de ceux qui l'attaquent.

Il eſt abſurde, me dit-on, de reconnoître, d'un côté, que Dieu nous a donné une faculté qui nous ſuffit pour découvrir la vérité, comme la raiſon & l'expérience nous l'apprennent, & de ſuppoſer de l'autre, que Dieu nous donne des connoiſſances *innées* qui ne dépendent point de l'uſage que nous faiſons de notre raiſon, qui précéde même cet uſage, & qui, ſi elles exiſtoient véritablement, feroient que nous raiſonnerions ſans le ſecours de la raiſon. C'eſt prétendre que Dieu nous doit faire voir clair avant que d'ouvrir les yeux

yeux, ou qu'il a dû donner à l'homme des ponts tous construits pour traverser les rivieres, ou des maisons toutes prêtes à le recevoir, comme s'il ne lui suffisoit pas que Dieu lui eût donné de la raison, des mains & des matériaux pour en élever.

Je ne sçais si je me trompe, mais il me semble que s'il y a ici quelque absurdité, elle est toute dans la supposition que l'on se plaît à faire d'une contradiction qui n'en a pas même l'apparence.

Des comparaisons ne furent jamais des démonstrations; mais s'il faut se servir de cette maniere d'argumenter; raisonnerois-je bien, en disant à l'exemple de M. Locke, il est absurde de penser qu'un pere, qui n'a rien négligé pour former le corps & l'esprit de son fils par une excellente éducation, & qui l'a mis par-là en état de gagner sa vie & de faire fortune, lui donne outre cela un bien tout acquis, qui ne coûte aucune peine, aucun travail à son fils, & qu'il le rende riche, avant qu'il ait usé de la faculté de s'enrichir.

Il semble, en effet, que M. Locke ait eu peur de croire Dieu trop libéral envers l'homme, & de supposer que celui qui est le pere des esprits, leur donne en même-temps, & des richesses présentes ou actuelles, & le pouvoir ou la faculté d'en acquérir de nouvelles; ne nous accorde-t-il pas à tous une certaine mesure de force corporelle, & n'y joint-il pas aussi le moyen de l'augmenter par la nourriture, par l'exercice & l'habitude du travail? Ou pour me servir d'une comparaison encore plus proche de la matiere présente, n'est-ce pas ainsi qu'il forme immédiatement lui-même dans notre ame, les impressions des différentes couleurs, & qu'en même-temps il nous donne la faculté de comparer ces couleurs l'une avec l'autre, d'étudier la réfraction qui les cause, & de parvenir à connoître qu'elles ne sont produites en nous, qu'à l'occasion des différentes impressions que la lumiere différemment rompue fait sur la retine de notre œil, & sur le nerf optique?

Je ne prétends donc point que Dieu me fasse voir clair

avant que j'aie les yeux ouverts ; ceux de mon ame le sont toujours, mais je suppose seulement, que comme au moment que j'ouvre les yeux de mon corps, Dieu me fait voir la lumiere à la faveur de laquelle je parviens successivement à distinguer les objets corporels qui sont à la portée de ma vue ; de même, aussi-tôt que mon ame est capable d'attention, Dieu me présente des idées que j'appelle innées, parce que c'est lui seul qui me les donne gratuitement, & qui sont comme le moyen naturel dont je me sers, pour découvrir par degrés les objets spirituels qu'il m'est nécessaire de connoître.

Je n'exige pas non plus que Dieu m'envoye un nouvel Amphion, & qu'au son de la lyre je voie s'élever une maison qui ne me coûte rien à construire, ou que je la trouve même toute bâtie ; en sorte que je n'aie plus qu'à m'y établir ; mais je rétorque cette comparaison contre son auteur, & je me sers, pour éclaircir la vérité, de la même image qu'on employe pour l'obscurcir.

En vain Dieu auroit-il donné aux hommes de l'esprit & des mains pour construire un édifice, s'ils n'avoient trouvé sur la terre qu'un sable mouvant qui ne pût le soutenir, ou s'il ne leur avoit donné des matériaux, qu'ils pussent assembler & joindre l'un à l'autre, pour en former la structure d'un bâtiment. Je dis la même chose des ouvrages de mon esprit. Que nous serviroit il d'avoir en général la faculté de découvrir le vrai, ou de nous aider de nos réflexions, qui sont comme les mains de notre ame, s'il n'y avoit aucun fondement solide sur lequel nous pussions élever nos connoissances ? Si tout étoit douteux, incertain ; si, par exemple, nous n'étions pas naturellement persuadés de cette vérité primitive, qui est comme la pierre angulaire de tout ce que nous voulons édifier dans notre esprit, je veux dire, *que tout ce qui est évident est vrai ?* Enfin, si Dieu ne nous avoit pas donné comme des matériaux spirituels, par ces idées ou ces connoissances *innées*, dont j'ai remarqué tant d'exemples, qui entrent dans tout raisonnement, dans toute science, &

dans tout ce qu'on peut appeller une conſtruction, ou un édifice de notre eſprit ? Sans cela, toute ſa force ſe ſeroit épuiſée inutilement faute d'un point d'appui ſur lequel elle pût ſe ſoutenir. J'aurois reçu mon ame en vain, comme parle l'Ecriture, ſi Dieu ne m'avoit donné un entendement que pour me mettre dans la triſte ſituation de vouloir toujours entendre & de n'entendre jamais, ou du moins de n'être jamais aſſuré que j'entende bien. Qui peut concevoir que des mains de l'Être infiniment parfait, il ſorte un ouvrage ſi défectueux, & plus miſérable par ſon intelligence même, que s'il n'étoit pas intelligent ?

Non, me dit M. Locke, il n'eſt point néceſſaire que Dieu vous donne lui-même ces premieres notions : votre raiſon vous ſuffit pour les acquérir, & pour en faire le premier degré de vos connoiſſances.

Mais, premierement, je lui demanderai comment ma raiſon pourra ſe fier à elle-même pour faire cette découverte ? Je vais plus loin, & je ſuppoſe qu'elle l'ait déja faite ; comment ſçaura-t-elle qu'elle doit y acquieſcer ? Le fera-t-elle ſur la foi de l'évidence ? Mais cette évidence même, qui eſt ſa ſeule reſſource, pourra-t-elle la regarder comme la marque & le ſigne infaillible du vrai, ſi elle n'a pas au fond de ſon être un maître intérieur qui l'aſſure que l'évidence ne ſçauroit la tromper, & qui l'en aſſure tellement, qu'elle ſente par une diſpoſition naturelle & invincible, qu'il ne lui eſt pas poſſible de douter toutes les fois qu'une vérité ſe montre à elle évidemment. Otez cette diſpoſition de mon eſprit, il n'y a plus pour moi de vérité certaine, & celui qui me la donne ne peut être que l'auteur même de mon intelligence, puiſqu'il n'y a que lui ſeul qui ait pu former en moi un ſentiment, que je ſuis néceſſairement ſans pouvoir, ſouvent même, en expliquer la raiſon.

Secondement, Dieu ne m'a-t-il créé que pour moi ſeul, & mon intelligence eſt-elle un bien dont je doive jouir, ſans le partager avec cette grande ſociété que Dieu a formée entre tous les hommes, pour leur bonheur comme pour le

mien ? Je ferai bien-tôt obligé de prouver le contraire ; mais en attendant, je puis le fuppofer ici comme une vérité que nos defirs, que nos craintes, que nos befoins, que l'intérêt de notre efprit, comme celui de notre corps, atteftent également. Mais comment feroit-il poffible, qu'il y eût une liaifon réelle & vraiment utile entre les hommes, s'il n'y avoit aucune vérité, aucun principe qui réunît leurs fentimens, & dont ils reconnuffent également la certitude ? Bien-loin d'être unis les uns avec les autres, ils ne pourroient même traiter enfemble fi chacun d'eux penfoit différemment fur ces premieres vérités, qui influent dans toutes nos opinions, qui entrent dans toutes nos démarches, & que fouvent nous ne nous donnons pas même la peine d'exprimer, parce qu'elles font également reçues, & toujours fous-entendues entre tous les hommes. Les renvoyeroit-on à ce bon ufage qu'on veut qu'ils faffent de leur raifon, pour découvrir ces notions communes, dont on dit qu'ils doivent tous convenir ? Mais s'ils n'ont jamais pu s'accorder fur la Philofophie, fur la religion, fur l'ufage même d'une langue commune ; par quel heureux hafard fe réuniront-ils tous également, & fans que Dieu s'en mêle, fur la vérité de ces connoiffances primitives qui doivent être la fource de toutes les autres ? Nous verrions donc dans le monde, fi Dieu n'avoit pourvu lui-même aux befoins d'une fociété qu'il a formée, nous verrions, dis-je, dans le monde, une confufion de fentimens plus funefte & plus durable que celle des langues. Celle-ci peut ceffer, comme elle a ceffé au moins à l'égard de tous les hommes qui ont bien voulu apprendre la même langue, ou comme elle ceffe tous les jours par le moyen d'un Interprete. Mais l'effet de la premiere dureroit toujours, il s'étendroit également à tous les hommes, fans aucun moyen d'y remédier, & l'uniformité même des paroles feroit un fecours bien inutile contre la diverfité & la contrariété des penfées.

En un mot, ou il faut que les hommes, par eux-mêmes & par le feul ufage de leur raifon, puiffent convenir tous des premiers principes de leurs connoiffances, ce qu'il eft

impoſſible d'eſpérer, comme l'expérience que nous en faiſons ſur les vérités que Dieu a livrées à leurs diſputes le montre manifeſtement; ou bien il a été néceſſaire, que ce fût Dieu même qui formât en eux ces connoiſſances fondamentales, dont il a fait un des principaux liens de la ſociété humaine, & qui les y imprimât ſi fortement, que leur liberté, ſource ordinaire de diviſion & de diſcorde, n'y eût aucune part.

Ainſi, ſoit que je n'enviſage que moi ſeul, ſoit que je me conſidere comme un des membres de cette grande ſociété; je comprends que la faculté de connoître le vrai eſt ſans doute le plus grand des biens que Dieu ait donné à mon entendement; mais que ce n'eſt pas le ſeul préſent qu'il m'ait fait. Il y a joint de premieres connoiſſances qui me mettent en état de m'en ſervir, & je ne pourrois, ſans ingratitude, confondre ces deux préſens, dont le premier me ſeroit preſque inutile ſans le dernier. Il a ſçu tempérer avec tant de ſageſſe le mêlange des impreſſions néceſſaires qu'il a fait ſur moi, avec l'uſage de ma liberté, que je fuſſe d'abord inſtruit par lui-même & immédiatement des vérités qui doivent me conduire dans la recherche de toutes les autres. Il a voulu que tous les hommes le fuſſent comme moi, afin que nous puiſſions tous exercer utilement notre liberté pour la découverte & la communication de ces connoiſſances que Dieu ne nous révele pas immédiatement; toujours déterminés à l'égard des unes, toujours libres à l'égard des autres, juſqu'à ce que l'évidence nous découvre les conſéquences auſſi clairement que nous en avons vu les premiers principes, & nous faſſe perdre alors volontairement une liberté, qui ne nous a été donnée que pour nous conduire à ce dernier terme.

Il n'eſt pas difficile, après cela, de répondre à la queſtion de M. Locke, que j'ai réſervée exprès pour la fin de cette méditation, parce qu'elle me ſervira à en recueillir le véritable fruit, & à me fixer entiérement ſur la nature des connoiſſances *innées*, en achevant d'expliquer quelle en eſt l'utilité.

Que nous fervent, dit donc M. Locke, ces prétendues idées *naturelles* ou *innées*, s'il eſt vrai qu'elles ne foient pas toujours ni explicites, ni parfaites, ni inaltérables, ſi nous ſommes ſouvent obligés d'en demander la raiſon, de les ſonder, de les approfondir, de les mettre à l'épreuve comme nos autres idées, lorſque nous voulons les connoître pleinement?

Premierement, il n'eſt point vrai qu'elles ſoient ordinairement obſcures, imparfaites, faciles à ſe corrompre ou à s'effacer. Ceux qui le ſuppoſent ainſi, ſont d'un accident rare & paſſager, l'état habituel & permanent des connoiſſances *innées*. Parce qu'il y a des momens où l'on peut dire, qu'elles ſe conſervent dans le ſecret de notre ame, plutôt confuſément ſenties, que diſtinctement apperçues. Ils veulent les réduire à ne ſortir jamais d'une obſcurité preſque impénétrable, ou d'une foibleſſe & d'une imperfection qui les rende entiérement inutiles. Dire qu'elles faſſent toujours ſur nous une impreſſion vive, diſtincte, dominante, ce ſeroit ſe porter à une extrémité démentie par l'expérience. Dire, au contraire, qu'elles n'agiſſent jamais ſur nous que d'une maniere confuſe, preſqu'inſenſible, ou non reconnoiſſable, c'eſt ſe jetter dans l'extrémité oppoſée, encore plus déſavouée par notre conſcience que la premiere. Quel eſt donc le juſte milieu où réſide toujours la vérité? C'eſt de dire, que pour l'ordinaire & preſque continuellement, ou du moins toutes les fois que nous en avons beſoin, ces idées nous affectent par un ſentiment formellement apperçu; & que ce n'eſt que dans l'enfance, dont on ne ſçauroit marquer bien préciſement le terme à cet égard, ou dans certains intervalles de paſſion, ou d'application forte & déterminée par un ſeul objet, qu'elles dorment en quelque maniere dans la profondeur de notre être. Il y en a pluſieurs que, dans cet état même, nous ne ceſſons pas de ſentir intimement. Mais nous ne les ſentons que comme ces voix foibles qui ſont tellement étouffées par un chœur de voix & d'inſtrumens, que nous les entendons ſans croire les entendre, ſi l'on prend le terme *d'entendre* à

la rigueur & dans le ſens de l'*intelligere* des Latins, qui ſignifie *entendre avec réflexion*, & ſe dire à ſoi-même qu'on entend. Ainſi, ceux qui ſont nés, qui paſſent leur vie ſur le bord de la mer, s'accoutument à n'en plus entendre le bruit; il frappe néanmoins ſi bien leurs oreilles, qu'ils s'en apperçoivent dès qu'ils y font attention. Dans le premier état, ils ne font qu'*ouir;* dans le ſecond, ils entendent véritablement; c'eſt ce que nous éprouvons à l'égard de certaines connoiſſances *innées*. Mais au lieu que le premier état eſt le plus commun par rapport à ceux qui vivent ſur le bord de la mer, & que l'autre eſt le plus rare, tout au contraire par rapport aux idées *innées*, notre état ordinaire ou habituel eſt de les appercevoir formellement, & l'exception rare & paſſagere de cet état eſt de ne faire que les ſentir confuſément.

Ainſi ſommes-nous diſpoſés à l'égard du ſentiment de notre propre exiſtence, & de celle du monde viſible; à l'égard de la conſcience des opérations de notre ame, de la connoiſſance de notre liberté, & en général par rapport au premier genre de nos idées *innées*, dont l'impreſſion eſt continue, parce que le beſoin eſt continuel.

Il eſt vrai que celles que j'ai placées dans le ſecond rang, comme cette propoſition, que *l'évidence eſt le caractere du vrai ;* comme ce principe, que *rien ne ſe fait ſans cauſe ;* ou comme ce ſentiment, qu'*il eſt permis de repouſſer la force par la force*, *&c.* il eſt vrai, dis-je, que dans certains temps, ces connoiſſances peuvent n'être ni diſtinctement apperçues, ni même ſenties confuſément; mais c'eſt parce qu'elles ne nous ſont pas continuellement néceſſaires. Il ſuffit que Dieu nous les préſente dans tous les cas où nous en avons beſoin, & elles font alors une impreſſion ſi forte ſur nous, qu'il n'eſt pas à craindre que leur obſcurité nous les rende inutiles.

Que ſi M. Locke inſiſte encore après cela ſur leur imperfection, ou ſur leur foibleſſe, & qu'il faſſe ce raiſonnement: ou Dieu n'a pas dû nous donner de connoiſſances innées, ou il a dû nous les donner vraiment utiles, c'eſt-à-dire, parfaites, invincibles ineffaçables. Or, nous ſçavons qu'il n'a

pas pris le ſecond parti : donc nous ne devons pas croire qu'il ait pris le premier, parce que l'un ſans l'autre nous étoit inutile.

Je ne m'amuſerai point à répéter ici tout ce que j'ai déja dit pour prévenir cette difficulté ; mais je la rétorquerai encore contre M. Locke, & répondant à une queſtion par une autre, je lui demanderai à mon tour : que nous ſert une raiſon auſſi foible, auſſi bornée que la nôtre, auſſi ſujette à l'erreur & à l'illuſion, & par conſéquent auſſi imparfaite & auſſi peu invincible ? Ou Dieu ne devoit pas nous donner un bien qui devient ſi ſouvent un mal entre nos mains ; ou il devoit nous le donner avec tant de perfection & de plénitude, que nous ne puſſions jamais en abuſer, & que nous n'euſſions qu'à ouvrir les yeux pour voir clairement & parfaitement tout ce qui peut nous rendre auſſi intelligent & auſſi heureux qu'il convient à la meſure de notre être. M. Locke ne répondra-t-il pas lui même à cette queſtion, qu'il ſeroit abſurde de révoquer en doute l'exiſtence ou la réalité de notre raiſon, ſous prétexte qu'elle n'eſt pas entierement parfaite ; que toute foible qu'elle eſt, il vaut toujours mieux l'avoir que d'en être privé, & que ce bien, quelque médiocre qu'on le ſuppoſe, eſt cependant le plus grand tréſor de l'homme, puiſqu'il n'a qu'à en faire un bon uſage, pour s'élever au comble de la félicité.

J'accepte cette réponſe & je l'applique à nos connoiſſances innées. Quand elles ne ſeroient que des ſemences de lumiere, la plus foible lueur vaut toujours mieux qu'une entiere obſcurité. Elles ne ſont pas entierement parfaites ; nous n'en avons pas d'abord, & nous n'en aurons peut-être jamais, ce que j'ai appellé une compréhenſion totale ; elles peuvent même s'affoiblir, s'altérer, ſe perdre dans l'ombre des fauſſes opinions ou dans le tumulte des paſſions. Mais n'en eſt-il pas de même des vérités que nous découvrons le plus clairement par le ſecours de notre raiſon ? Sont-elles toujours abſolument parfaites ? Ne diſparoiſſent-elles jamais ? Les regarderons nous donc comme des biens inutiles & ſuperflus ? D'ailleurs,

leurs, si ces connoissances *innées*, n'ont pas toute l'étendue que nous désirerions, leur manque-t-il quelque chose du côté de la certitude, qui est ce qui nous est le plus nécessaire? Ne sont-elles pas de telle nature, que sans elles l'homme ne pourroit faire aucun progrès assuré dans ses connoissances, ni pour sa perfection particuliere, ni pour celle des autres hommes? Ainsi, pour me servir encore d'une image que j'ai déja employée, demander à quoi elles servent, c'est demander à quoi servent les pierres fondamentales d'un édifice dont l'architecte connoît seul tout le prix, pendant que les ignorans n'admirent que l'élévation & le faîte du bâtiment; parce que comme dit Quintilien, *fundamenta latent, fastigia spectantur.* Posez ce fondement, notre raison s'éleve jusqu'aux sciences les plus sublimes. Otez ce fondement, notre raison retombe dans le vuide, & pour mieux dire, dans le néant, où elle ne trouve plus rien qui puisse être la base & le soutien de toutes ses opérations.

Mais il seroit à souhaiter, que nos connoissances *innées*, eussent quelque chose de plus lumineux, & que la perception y eut toujours plus de part que le sentiment. J'en conviens; ne seroit-il pas à souhaiter que notre raison fût semblable à celle des intelligences célestes qui voient toutes les conséquences clairement renfermées dans le principe même? Ainsi, au lieu de nous épuiser en souhaits inutiles, étudions seulement notre être, & tout ce que nous en découvrirons nous fera comprendre, que, dans l'ordre de la nature, comme dans l'ordre de la grace, il a plu à Dieu de tempérer tellement ses dons à notre égard, qu'ils devinssent aussi nos mérites; & que, comme je l'ai dit dans ma troisieme méditation, l'homme fit quelque chose, pendant que Dieu feroit tout.

Telle est donc, autant que je le puis concevoir, la conduite de Dieu à notre égard, par rapport à l'ordre, au progrès, à la perfection de nos connoissances. Il nous a créés capables de connoître le vrai, soit par voie d'intelligence ou de perception, soit par voie de sentiment. Il nous a créés

libres & raiſonnables, afin que comme libres nous puiſſions choiſir, & que comme raiſonnables nous puiſſions bien choiſir.

Mais pour nous mettre en état d'exercer notre intelligence, notre liberté & notre raiſon, il falloit qu'il nous donnât lui-même, ce que lui ſeul pouvoit nous donner, c'eſt-à-dire des idées & des ſentimens ; car nous ne ſommes point notre lumiere à nous-mêmes. Son deſſein étoit néanmoins que l'homme fît quelque choſe, & qu'avec le ſecours de l'opération divine, il fût en quelque maniere l'artiſan de ſa perfection & de ſon bonheur. Si Dieu lui avoit d'abord tout donné, l'homme n'auroit eu rien à faire ; il ſeroit né riche, pour ainſi dire, ſans être obligé de s'enrichir par ſon travail; il n'auroit eu qu'à jouir du bonheur de ſon être & de la magnificence de ſon auteur.

D'un autre côté, ſi Dieu ne lui avoit rien donné, l'homme n'auroit pu rien acquérir faute de principes ou de connoiſſances générales, qui fuſſent le fondement ſolide de toutes ſes recherches. Il étoit donc de la bonté de Dieu, comme de ſa ſageſſe, de ne pas nous donner tout d'abord, afin que nous euſſions à travailler pour notre perfection ; & de nous donner quelque choſe, afin que nous y puſſions travailler ſûrement & utilement. C'eſt ce qu'il a fait par le don des connoiſſances innées ; & ſi l'on examine attentivement, ſoit celles qui tiennent le premier rang par leur utilité & par leur fécondité, ſoit celles qui participent au même caractere, quoique dans un ordre inférieur, on trouvera que Dieu a fait en nous tout ce qui convenoit à la nature de notre être, pour nous mettre en état de concourir avec lui à notre perfection & à notre félicité.

Nous avions beſoin, par exemple, d'un principe certain, qui nous ſervît de régle dans la recherche de la vérité, & qui fût capable de réunir tous les eſprits. Dieu nous l'a donné, ce principe, en nous apprenant, par une connoiſſance naturelle & innée, que l'évidence eſt le caractere infaillible de la vérité.

Nous n'avions pas moins beſoin d'une régle conſtante pour diriger tous les mouvemens de notre cœur dans la conduite

de la vie & dans la pratique des devoirs. Nous la trouvons dans le deſir naturel & inné de la ſouveraine félicité, comme dans la crainte auſſi naturelle & innée de la ſouveraine miſere, afin que l'homme, averti par ce ſentiment intérieur, ne ſe livrât qu'à ce qui porte le caractere de l'un, ou qui peut lui faire éviter l'autre, & qu'il fût en garde contre ce qui n'a qu'une vaine apparence du bien ou du mal.

Ces connoiſſances innées ſont comme le talent que nous recevons immédiatement de la main de Dieu, & dont il fait, pour ainſi dire, l'avance à notre raiſon, en nous impoſant l'obligation de le faire valoir. Il n'étoit donc pas néceſſaire que ces connoiſſances fuſſent toujours formellement & diſtinctement apperçues, toujours pleines, parfaites, inaltérables; il ſuffiſoit qu'elles nous fuſſent offertes dans tous les temps, où il nous eſt utile & important d'y faire attention; il ſuffiſoit que ſans être entiérement parfaites, elles fuſſent ſi abſolument certaines que nous ne puſſions en douter, afin qu'elles portaſſent toujours le même caractere que nous remarquons dans tous les préſens du ciel, je veux dire que Dieu nous y donnât d'abord l'eſſentiel, & nous mît par-là en état d'aller plus loin, & d'acquérir, par ſon ſecours des connoiſſances plus étendues & plus parfaites: il ſuffiſoit enfin, que ces idées innées, ſans être abſolument invincibles ou inaltérables, fuſſent de telle nature, qu'elles ne puſſent être vaincues ni altérées que par notre faute, & par le mauvais uſage que nous ferions de notre raiſon, afin que la crainte même de les perdre nous engageât à les cultiver avec ſoin, & à augmenter par notre travail cette eſpéce de bien que j'ai appellé le patrimoine de l'eſprit humain.

Outre ces vérités innées que Dieu nous révele immédiatement dans toutes les occaſions, au moins où elles nous ſont néceſſaires, il y a d'autres vérités ſimplement évidentes par elles-mêmes à l'égard de tous les hommes; mais elles ont beſoin de nous être préſentées: elles ne le ſont pas également à tous. C'eſt ce qui m'a porté à dire, quelles étoient données en partie, & en partie acquiſes. Il y en a enfin qui

ne ſont évidentes qu'à une raiſon attentive & perſévérante, laquelle n'eſt pas donnée à tous les hommes, & qui leur eſt encore moins donnée dans le même dégré.

J'aurai donc à examiner dans la ſuite, de quelle eſpéce eſt l'idée du juſte ou de l'injuſte ; ſi elle eſt vraiment innée, ou ſimplement évidente par elle-même à tous les hommes, ou évidente du moins pour ceux qui la conſiderent aſſez fixement pour en appercevoir la clarté ; ou enfin, ſi elle n'a aucun de ces caracteres, & s'il n'y a rien de réel dans cette idée que la conformité ou l'oppoſition d'un ſentiment, d'un jugement ou d'une action, avec le deſir de notre conſervation & de notre bonheur, ou avec une loi poſitive établie par un ſupérieur légitime.

Mais avant que d'entrer dans cet examen, il me reſte de bien méditer ſur le caractere de ce ſentiment véritablement inné, qui nous porte continuellement à l'*étre* & au *bien être.* Et à l'égard du caractere de la loi poſitive, je différerai de l'approfondir juſqu'à ce que je ſois parvenu à découvrir s'il y a une loi naturelle, & en quoi elle peut conſiſter ; ce qui doit être le fondement de toute juſtice, & ce qui eſt auſſi le principal objet de mes recherches.

SEPTIEME MÉDITATION.

SOMMAIRE.

CETTE inclination dominante & générale qui nous porte à deſirer notre conſervation & notre bien-être, n'eſt autre choſe que l'amour-propre. Quel eſt l'objet, la nature & la route la plus ſûre d'un amour-propre conduit par la raiſon? L'objet de cet amour eſt tout ce qui peut contribuer à la conſervation, à la perfection & au bonheur de notre être. Les vœux ou les efforts que nous faiſons pour notre conſervation, ne tombent que ſur notre corps, tant nous ſommes aſſurés de l'immortalité de

notre ame. La perfection de notre corps consiste dans une disposition favorable qui le mette en état de suivre sans résistance l'ordre que Dieu a établi en le créant. La perfection de notre ame n'est autre chose que le bon usage de son intelligence & de sa volonté pour connoître & aimer ce qui est le vrai bien de son être. La perfection de l'homme, considéré comme un tout, est de connoître exactement les deux parties dont il est composé, de bien distinguer leur nature, leurs propriétés, leur usage, leur destination, leur durée, & de mesurer sur cette regle ses sentimens & ses actions. Le souverain bien est celui dont l'acquisition dépend de notre volonté, dont la possession remplit toute l'étendue de nos desirs, dont la durée égale celle de notre être. La béatitude, qui en est le fruit & l'effet, consiste dans le plaisir ou dans le consentement parfait de notre ame. Si elle suivoit en tout la lumiere de la raison, son plaisir seroit toujours proportionné à la grandeur réelle du bien qui en est la cause. Nul plaisir ne peut être notre bonheur véritable, s'il n'est en notre pouvoir de l'acquérir & de le conserver, s'il n'est assez grand pour satisfaire nos desirs, s'il n'est stable & éternel. Le souverain mal est celui que nous souffrons uniquement par notre faute, qui épuise notre aversion & notre sensibilité, qui n'a point de bornes dans sa durée. Ni le bien ni le mal, ni le plaisir ni la peine n'arrivent jamais en ce monde à leur dernier période. Un milieu où l'ame livrée à une absolue insensibilité, n'éprouve ni plaisir ni peine, est un état imaginaire. L'amour est en nous cette inclination dominante & fonciere d'où naissent toutes les autres. Quoiqu'il demeure toujours le même, il prend diverses formes & reçoit des noms différens suivant les divers rapports qu'il a avec son objet. Notre amour est formé sur le modele de celui que Dieu a pour lui-même : c'est un sentiment naturel de complaisance en nous qui tend toujours à s'accroître & à s'étendre, en ajoutant sans cesse à sa perfection & à son bonheur : sentiment qui se nourrit d'abord de sa propre substance, mais qui cherche, quand la raison le conduit, à se rassasier de la Divinité même, en s'unissant intimement à ce souverain bien. Parvenu

à ce dernier terme de ses desirs, il n'est plus que l'amour de Dieu pour Dieu même, autant qu'un être borné peut participer à ce sentiment de complaisance que Dieu a en lui-même & dans ses ouvrages. Ainsi le véritable objet qui réunit tous les caracteres de notre souverain bien, & qui est par conséquent notre souveraine béatitude, n'est autre chose que notre entiere perfection, qui fait que nous nous complaisons parfaitement en nous-mêmes, ou plutôt en Dieu qui nous unit à son être, & qui nous associe à sa félicité. L'unique voie pour tendre sûrement à la félicité, est de travailler à nous rendre parfaits autant que l'exige la destination & la mesure de notre être, sans nous rebuter par les peines & les amertumes dont cette voie est semée. Aveuglement de ceux qui l'abandonnent, pour se jetter dans la route trompeuse des passions. Toute cette Méditation peut se réduire à quelques propositions aussi simples qu'évidentes : Nous desirons d'être heureux, & ce desir est en nous, naturel, permanent, invincible. Mais puisque nous sommes des êtres raisonnables, nous ne pouvons tendre au bonheur d'une maniere convenable à notre nature, qu'en suivant les lumieres de la raison. Or elle nous montre clairement que c'est dans notre perfection, & dans le plaisir que nous goûtons à la contempler & à en jouir, que consiste notre bonheur. Il n'est donc pas vrai, comme le prétend Hobbes, que l'amour-propre soit par lui-même ennemi de toute regle, qu'il ne tende qu'à en secouer le joug, pour suivre au hasard l'attrait du premier plaisir qui s'offre à sa vue. Vaine objection prise de la conduite ordinaire des hommes. Mais outre l'amour-propre dont on vient de parler, amour direct & immédiat qui s'attache à nous comme à son premier & principal objet : il y a un amour-propre relatif qui tend au même but, mais par un détour. C'est cette seconde espece d'amour-propre qui est le sujet de la Méditation suivante.

J'APPROCHE par degrés du véritable objet de mes recherches ; & je sens un espece de plaisir en sortant de ces notions générales qui m'ont occupé si long-temps par le desir que

j'avois de mettre mon esprit en état de juger sainement de ses idées. Un nouveau pays semble s'ouvrir devant moi, & il me paroît moins sec & moins aride que celui qu'il m'a fallu traverser. J'y découvre un mêlange de sensible qui soulage mon imagination, & qui m'offre en même temps assez d'intelligible pour exercer utilement ma raison. Je me livre donc sans peine à l'examen de ce sentiment qui me porte à desirer ma conservation & mon bonheur : inclination dominante en moi, comme dans tous les hommes, dont les Philosophes que j'ai en vue dans cet Ouvrage, font tantôt l'ennemie de ce que j'appelle la justice naturelle, & tantôt la seule regle de cette prudence ou de cette politique intéressée qu'ils mettent à la place de la justice.

Je suspens encore mon jugement sur leur doctrine, & je cherche seulement ici a bien connoître la nature de cette inclination, que j'appelle en général, *l'amour de moi-même*, ou *mon amour-propre*. Je veux en sonder toute la profondeur, en développer les différens caracteres, & faire, pour ainsi dire, une anatomie exacte de mon cœur, qui, à proprement parler, n'est qu'amour.

Mais qu'est-ce que j'entends par ce terme ? Quelles idées ou quel sentiment réveille-t-il dans mon ame ?

Me contenterai-je de l'étudier dans cette fiction ingénieuse dont Socrates fait honneur à une Prêtresse étrangere qui l'avoit initié, comme il le dit lui-même, dans les mysteres du véritable amour ? & dirai-je avec elle que l'amour, fils de la pauvreté & du Dieu de l'abondance, est une espece de génie placé entre la nature humaine & la nature Divine, qui tient également de sa mere & de son pere.

Comme fils de la pauvreté, il est toujours pauvre, nu, indigent, affamé: privé de tous les biens, il cherche à remplir le vuide infini qu'il sent au-dedans de lui. Curieux & amateur des sciences, des arts, & de tout ce qui peut fixer ou amuser l'inquiétude de son esprit avide de plaisirs, de richesses, de gloire, & de tout ce qui peut appaiser ou soulager la soif insatiable de son cœur : méprisant tout ce qu'il

possede, & desirant tout ce qu'il ne possede pas : incapable d'être jamais pleinement rassasié, il saisit une félicité fugitive qui lui échappe dans le moment même qu'il croit en jouir; parce que s'il n'y prend garde, il est menacé d'être toujours pauvre comme sa mere, & de vivre dans un desir aussi immense que ses besoins.

Comme fils du Dieu de l'abondance, il a reçu de son pere l'idée de la grandeur, de la force, de la beauté, de la sagesse, en un mot, de toutes les qualités, de tous les avantages dont l'union peut former un bonheur parfait. Il ose même y prétendre par un sentiment que la noblesse de son origine lui inspire, & se croire non-seulement capable de posseder ce bonheur, mais né pour y parvenir. Ainsi, sentant toujours l'indigence de sa mere, & voyant, au moins comme en songe les richesses de son pere, toujours également excité à desirer, & par la vue de la misere qu'il tient de l'une, & par celle de la félicité qu'il attend de l'autre : pauvre en effet, mais riche en espérances, il n'est, à proprement parler, ni mortel ni immortel : il semble mourir quelquefois & s'éteindre par la possession d'un bien passager; mais on le voit bientôt renaître de sa cendre, se rallumer à la vue d'un bien éloigné qui efface toute la douceur du bien présent, & courir d'objet en objet, ou plutôt d'illusion en illusion : voulant sans cesse être riche, sage, sçavant, heureux, & ne l'étant jamais : réduit à la condition de l'homme, & souvent au-dessous, lorsqu'il s'arrête dans sa course, & s'élevant en quelque maniere jusqu'à celle de la Divinité, lorsqu'il suit raisonnablement le progrès de ses desirs, en passant du sensible à l'intelligible, & de l'intelligible jusqu'à l'Etre suprême, source & modele de toute beauté comme de toute bonté, bien éternel, immense, inépuisable, dont la jouissance éteint tous les desirs de l'amour : car que peut desirer celui qui possede tout, & qui le possede pour toujours ?

C'est donc alors qu'oubliant l'imperfection, la bassesse, la honte de son origine maternelle, l'amour s'attache si intimément à son véritable objet, qu'on diroit qu'il soit devenu Dieu,

Dieu, comme ſon pere, par une union qui fait en même temps ſa perfection & ſon bonheur.

Ainſi parloit à Socrate la Prêtreſſe Diotime, dont je ne fais ici qu'abréger les leçons.

Subſtituons à préſent la vérité à la figure : mettons la foibleſſe, l'infirmité, l'indigence de notre nature à la place de la pauvreté, mere de l'amour. Mettons Dieu, auteur de notre être, ſource féconde des véritables richeſſes, à la place du dieu de l'abondance, & nous pourrons conclure d'une ſi noble allégorie, que notre amour-propre conſiſte dans ce goût, dans cette ſoif inſatiable du ſouverain bien que notre ame cherche par-tout, & qui ſeul eſt capable de remplir la vaſte étendue de ſes deſirs.

Mais après tout, quelqu'admirable que paroiſſe ce tableau de l'amour, me repréſente-t-il parfaitement ſon original ? Mon amour-propre, comme tout autre amour, n'eſt-il qu'un deſir & s'éteindroit-il entiérement, quand même je poſſederois pour toujours tous les biens que je deſire ? C'eſt une queſtion que je ne ſçaurois réſoudre, ſi je n'entre dans un examen plus profond de la nature du ſentiment que j'appelle l'amour, & principalement de celui qui m'attache à moi-même.

J'ai beſoin pour cela d'imiter ici la méthode des Géometres, c'eſt-à-dire, de ſuppoſer d'abord des axiomes ou des *demandes* qui ne peuvent m'être raiſonnablement conteſtées, & qui me ſeront utiles pour bien diriger les opérations de mon eſprit dans une recherche ſi intéreſſante.

PREMIER AXIOME, OU PREMIERE DEMANDE.

La nature de mon être renferme non-ſeulement un amour perpétuel, mais une penſée ou une connoiſſance toujours ſubſiſtante, quoique les objets de l'une ou de l'autre ſoient variables. Tout acte de ma volonté ſuppoſe un jugement de mon intelligence. Je n'aime jamais rien ſans penſer que ce que j'aime eſt aimable. Je connois donc en même temps que j'aime ; & cette connoiſſance bien conduite & portée

jusqu'au degré de perfection dont mon être est susceptible, est ce qu'on appelle la raison. Je ne suis donc pas seulement un être amateur de ce qui lui paroît bon : je suis aussi un être raisonnable. Et puis-je douter que le principal usage de ma raison ne consiste à faire un juste discernement de ce qui peut être avantageux ou nuisible à mon être ! Mais, si cela est, en examinant la nature de mon amour-propre, je dois poser pour premier fondement de ma recherche, que ce n'est pas une puissance aveugle par laquelle je suis emporté au hasard vers tous les objets qui font sur moi une impression agréable ; & que c'est au contraire une inclination éclairée & raisonnable, qui ne m'est donnée que pour tendre avec connoissance à mon plus grand bien : inclination qui, par conséquent, peut & doit être accompagnée de réflexion, de délibération, de choix. En un mot, je m'aime moi-même; mais puisque j'ai une raison qui m'éclaire & qui me conduit, il est évident que je dois m'aimer raisonnablement, à ne considérer même que la nature de mon être qui ne renferme pas moins la connoissance que le desir de ce qui peut me rendre vraiment heureux.

SECOND AXIOME, ou SECONDE DEMANDE.

Le bon usage de ma raison consiste à suivre, dans mes actions comme dans mes jugemens, la lumiere de la vérité, je veux dire, ce qui me paroît clairement & évidemment vrai, après avoir pris toutes les précautions possibles pour m'en assurer. Je trouve encore cette regle écrite dans le fond de mon être, qui, comme je m'en suis pleinement convaincu dans ma quatrieme Méditation, est formé de telle maniere, que la parfaite évidence est, pour lui, le caractere unique & infaillible de la vérité.

TROISIEME AXIOME, ou TROISIEME DEMANDE.

Ces deux dispositions de mon ame, c'est-à-dire, ce desir

naturel de la félicité, & ce goût auſſi naturel du vrai, ſont également en moi des ſentimens *innés* que j'ai reçus de Dieu comme tous les hommes, & les deux premiers mobiles de toutes les opérations de mon ame.

Le premier eſt regardé comme tel par les Philoſophes mêmes qui ſe ſont déclarés les ennemis de tout ce qu'on appelle *idées* ou *connoiſſances innées*, & le ſecond a le même caractere, comme je l'ai fait voir dans ma ſixieme Méditation.

Il eſt donc vrai que l'homme n'eſt pas plus né pour ſuivre les impreſſions agréables de ce qui lui paroît un bien, que pour ſe livrer aux impreſſions lumineuſes de ce qui lui paroît une vérité. Ces deux impreſſions ne ſont même jamais abſolument ſéparées l'une de l'autre; & ce qui eſt vrai, eſt accompagné pour moi d'un ſentiment de plaiſir qui le rend aimable, comme ce qui eſt aimable a un caractere ou une apparence de vérité qui fait que mon eſprit y conſent en même temps que mon cœur l'aime.

QUATRIEME AXIOME, ou QUATRIEME DEMANDE.

Je puis me tromper également ſur l'un & ſur l'autre: prendre pour un bien ce qui eſt un mal, & pour une vérité ce qui eſt une erreur; mais comme je ne me trompe à l'égard du vrai qu'en n'uſant pas ou en uſant mal de mes facultés, je ne m'égare auſſi, par rapport au bien, que parce que je tombe dans les mêmes défauts. Je ne ſçaurois concevoir que Dieu m'ait créé pour y tomber toujours; & ſi mon eſprit peut les éviter, il ne lui eſt pas plus impoſſible de diſcerner le bien réel, que de diſtinguer le vrai évident. La connoiſſance de ce bien ou de ſa nature peut devenir elle-même une vérité évidente, & elle fait partie de ce vrai que les Philoſophes auxquels j'ai affaire ne refuſent pas à l'homme la capacité de découvrir.

Cinquieme axiome, ou cinquieme demande.

Ces deux facultés, l'une d'aimer le bien, l'autre de connoître le vrai, peuvent ſouvent produire en moi des ſentimens ou des mouvemens contraires; enſorte que l'impreſſion qui me porte au vrai, combatte celle qui me porte à un bien particulier. Je dis *à un bien particulier*, parce qu'il n'eſt pas poſſible que l'impreſſion de la vérité évidente & celle du ſouverain bien ſoient jamais oppoſées l'une à l'autre. Dieu qui les produit également comme une vérité eſſentielle, & comme auteur de tout bien, ne ſçauroit être contraire à lui-même, ni faire ſur mon ame deux impreſſions contradictoires qui ſoient toutes deux également invincibles. Cette contradiction que j'éprouve ſi ſouvent entre le deſir d'un bien particulier, & l'amour que j'ai en général pour le vrai, ne vient donc pas de Dieu. Je me laiſſe dominer par le ſentiment agréable que la vue de ce bien excite dans mon ame; & une impreſſion ſéduiſante m'empêche d'entendre diſtinctement la voix de la vérité qui la combat au fond de mon cœur.

Sixieme axiome, ou sixieme demande.

Qu'arrivera-t-il donc dans ce combat, & quel en ſera l'événement? Ce ſera une autre faculté naturelle qui décidera de la victoire, en donnant la préférence à l'une ou à l'autre impreſſion. Il n'y a que la vérité évidente ou le ſouverain bien qui affectent mon ame invinciblement. Tout ce qui eſt d'un ordre inférieur me laiſſe encore le maître de mon conſentement ou de mon amour. Je ne ſuis point néceſſairement vaincu, & je puis être victorieux. C'eſt en cela préciſément que conſiſte ma liberté, comme je l'ai fait voir dans ma troiſieme Méditation; & ce pouvoir que Dieu me donne ſur ma volonté, comme ſur mon intelligence, n'eſt pas une faculté moins *innée* en moi que mon amour-propre ou le deſir de mon bonheur.

. Ce fera donc ma liberté qui prononcera entre l'attrait d'un bien particulier, dont ma volonté fent la force, & la lumiere de la vérité dont mon intelligence eft frappée, & qui condamne la recherche de ce bien; c'eft-à-dire, que ce fera moi qui déciderai entre moi & moi-même, en prenant le parti qui me paroîtra le plus convenable à mon être. Ainfi je fuppoferai, comme un principe certain, que mon amour-propre, lorfqu'il ne defire que des biens particuliers, eft foumis & fubordonné, comme tous mes autres mouvemens, au pouvoir de ma liberté, foit que je m'attache à ces biens, ou que j'aime mieux y renoncer.

Septieme axiome, ou septieme demande.

Je puis faire un bon ou un mauvais ufage de ce pouvoir, & ce qui caractérife l'un ou l'autre, eft la conformité ou l'oppofition de mon choix avec la droite raifon, je veux dire, avec les idées les plus claires, ou du moins les plus apparentes, de ce qui convient le mieux à la nature de notre être.

J'appellerai donc un ufage légitime de ma liberté celui qui s'accordera entiérement avec ces idées; & je dirai que celui qui y répugne ou qui s'en éloigne, en eft un abus ou un ufage dereglé, parce que l'un tend à mon bonheur, qui eft la fin de mon amour-propre; au lieu que l'autre ne peut fe terminer qu'à mon malheur, c'eft-à-dire, à ce que mon amour fuit naturellement, & qu'il ne peut rechercher que parce qu'il fe trompe, en ne fuivant pas les lumieres de la raifon.

De ces premieres notions, qui me paroiffent autant de principes inconteftables, je tire des conféquences qui feront comme des points fixes que j'aurai toujours devant les yeux en méditant fur la nature de mon amour-propre.

1°. S'il eft vrai que cet amour foit une inclination raifonnable, ce fera donc par la raifon feule, & non par un inftinct aveugle, par des préjugés reçus fans examen, ou par l'impreffion des paffions, que je jugerai de fon véritable caractere. Premiere conféquence.

Deuxieme conféquence.

2°. Si la raifon ne confifte qu'à fuivre des idées claires & diftinctes qui portent le caractere de la vérité ou de la plus grande vraifemblance, c'eft donc par des idées de ce genre que je dois me fixer fur les véritables qualités de mon amour-propre.

Troifieme conféquence.

3°. Si je parviens à les connoître exactement par cette voie, il ne me fera pas plus poffible d'en douter, que de ceffer de m'aimer moi-même, ou de defirer d'être heureux, parce que ma déférence pour les vérités évidentes eft auffi naturelle à mon être que le defir de la béatitude.

Quatrieme conféquence.

4°. Si je ne me trompe dans la recherche du vrai ou dans la pourfuite du bien, que parce que je n'ufe point ou que j'ufe mal de mes facultés, je ferai donc tout ce qui eft en moi pour en ufer dans l'examen de mon amour-propre ; & fi je puis parvenir à en faire un bon ufage, toutes les conféquences qui réfulteront clairement de la nature de cette inclination, me paroîtront des regles infaillibles de ma conduite.

Cinquieme conféquence.

5°. S'il fe forme une efpece de combat dans mon ame fur ce qui eft véritablement renfermé dans l'idée de mon amour-propre: fi le fentiment n'eft pas d'accord fur ce point avec ma raifon, j'uferai du pouvoir que me donne ma liberté pour terminer ce différent à l'avantage de mon être.

Sixieme conféquence.

6°. Enfin comme pour y réuffir, il faut que mes idées & mes fentimens reconnoiffent également l'empire de ma raifon, je ne confulterai que fes lumieres pour me former une notion exacte de mon amour-propre ; & c'eft en cela que je ferai confifter le bon ufage de ma liberté dans une matiere fi importante.

Il eft temps à préfent d'entrer dans la recherche que je me propofe, après avoir expliqué les regles que j'y dois fuivre.

Je fens d'abord en général que je m'aime moi-même, & pour dire quelque chofe de plus, je fens encore que je ne fçaurois m'empêcher de m'aimer. L'affection que j'ai pour moi-même ne m'abandonne jamais: une connoiffance intime me la rend toujours préfente, & j'en fuis auffi convaincu,

ou peut-être encore plus, que de la vérité des premiers axiomes de la Géométrie. Si j'aime les autres hommes, c'est par un effet de l'amour que j'ai pour moi; & comme j'aime en eux le bien que j'en attends ou le plaisir qu'ils me font, il est vrai de dire que c'est toujours moi que je chéris dans tous ceux qui sont l'objet de ma tendresse.

Mais si cela est, je puis distinguer ici deux sortes d'amours dont mon ame est susceptible.

L'un est un amour direct & absolu qui s'attache à moi comme à son premier & à son principal objet.

L'autre est un amour plus réfléchi qui tend toujours au même but, mais d'une maniere plus indirecte, & par une espece de détour. Il sort de moi, si je peux parler ainsi, pour se répandre au dehors & courir après ceux qui peuvent contribuer à mon bonheur. Mais il n'en sort que pour y rentrer: c'est ce qui fait que je peux l'appeller un amour relatif qui m'unit à d'autres êtres par rapport à moi, autant qu'ils sont en état de m'attacher encore plus à moi-même par la jouissance des biens qui sont entre leurs mains.

Telles sont les deux especes d'amours dont je dois approfondir la nature. Je commencerai par la premiere, comme la plus importante, & à laquelle même la seconde se rapporte toujours.

Mais pour mettre un ordre certain dans cet examen, je m'interrogerai moi-même, selon ma méthode ordinaire, & je me ferai trois questions générales qui me paroissent renfermer tout ce que je desire de connoître sur cette maniere.

1°. Qu'est-ce que j'aime, lorsque je m'aime moi-même? & comment est-ce que je me considere pour nourrir en moi une affection qui est la source de toutes les autres?

2°. Quelle est ma disposition? Comment suis-je affecté? Qu'est-ce qui se passe en moi, lorsque je sens que je m'aime? Est-ce le seul desir qui domine alors dans mon ame? Ou bien y a-t-il quelqu'autre sentiment qui forme & qui caractérise la nature de mon amour?

3°. Quelle est la voie que je dois prendre pour satisfaire

raiſonnablement cette inclination qui me paroît non-ſeulement invincible, mais inſatiable ?

En un mot, quel eſt l'objet, quelle eſt la nature, quelle eſt la route la plus ſûre d'un amour propre toujours conduit par la raiſon ? Ce ſont les trois points que je me propoſe d'approfondir, autant qu'il me ſera poſſible, par rapport à l'amour direct ou abſolu que j'ai pour moi-même. Il n'eſt pas inutile d'obſerver ici que dans tout ce que j'ai à dire ſur ce ſujet, je me conſidérerai comme ſi j'étois après Dieu l'unique artiſan de mon bonheur, ou même comme ſi je vivois ſur la terre ſans connoître encore d'autre intelligence que l'Etre ſuprême & mon ame.

Je m'attache donc d'abord à ma premiere queſtion, & je me demande encore une fois : qu'eſt-ce que j'aime, lorſque je m'aime moi-même ?

Si je conſulte mes idées claires, ou des ſentimens dont je ne ſuis pas moins certain, tout ce que j'aime me paroît toujours bon ; & il a pour moi ou la réalité ou l'apparence de ce que j'appelle un bien. Je trouve donc ou je ſuppoſe en moi quelque choſe de bon ou une eſpece de bien, & c'eſt ce que j'aime lorſque je m'aime moi-même. Je crois renfermer dans mon être une bonté ou un bien auquel je m'attache par l'amour que j'ai pour moi.

Mais ce bien qui eſt l'objet de mon amour, en quoi le ferai-je conſiſter ?

Il me ſemble d'abord que le terme de bien en général, ou ce qui eſt bon conſidéré en lui-même & abſolument, eſt une expreſſion qui ne ſignifie autre choſe que ce qui eſt parfait ſelon ſa nature. C'eſt en ce ſens qu'il eſt dit dans l'Ecriture qu'après avoir créé le monde, Dieu vit que tout ce qu'il avoit fait étoit bon : *Viditque Deus cuncta quæ fecerat, & erant valde bona.*

Mais quelque juſte que puiſſe être cette premiere notion, je crois ſentir diſtinctement, quand j'aime le bien ou ce qui eſt bon, que je ne le conſidere pas abſolument en ſoi & indépendamment du rapport qu'il a avec mon être. Je l'envisage

visage non-seulement comme bon, mais comme bon pour moi, comme convenable à la nature de l'homme, comme propre à s'y unir, à suppléer à ce qui lui manque & à la rendre telle qu'elle doit être dans toute son intégrité.

Ainsi ce que j'appelle bon, ou ce qui me paroît un bien, est ce qui convient, ce qui est avantageux, ou à mon corps, ou à mon ame, ou à ce tout composé de l'un & de l'autre qui porte le nom d'*homme*.

Or cette convenance à laquelle je réduis l'idée générale du bien, ne peut consister qu'en trois choses.

1°. Il convient à toute essence d'exister, ou de joindre l'existence actuelle à la simple possibilité, & par la même raison, une existence continue & permanente lui est beaucoup plus convenable qu'une existence momentanée & passagere.

2°. Il lui convient d'être parfaite, ou absolument, ou du moins autant que la nature de son être l'en rend capable.

3°. Il lui convient enfin d'être aussi heureuse qu'une essence bornée & limitée peut le devenir.

Je distingue donc trois genres de bien qui renferment tout ce qui peut être l'objet de mon amour: mon existence continue & durable, ma perfection, mon bonheur, puisque je ne sçaurois imaginer aucune espece de bien qui ne tende ou à me conserver dans l'être, ou à perfectionner mon être, ou à le rendre plus heureux.

La connoissance de ce qui mérite le nom de bien me découvre en même temps le caractere & les différentes especes du mal qui est son contraire: si le bien est ce qui convient à ma nature, il est évident que le mal est ce qui n'y convient pas: & si sa conservation, sa perfection, son bonheur sont les trois especes de bien qu'elle aime, sa destruction, son imperfection, son malheur seront sans doute les trois especes du mal qu'elle hait.

Mais j'ai dit dans un de mes axiomes généraux, que je puis me tromper également sur l'un & sur l'autre, en prenant pour un bien ce qui est un mal, ou pour un mal ce

qui eſt un bien : *Maxima pars hominum*, comme Horace a eu raiſon de le dire, *decipimur ſpecie recti*, & il pouvoit ajouter auſſi, *ſpecie mali.* Soit par la foibleſſe de notre eſprit, ſoit par l'illuſion des ſens ou par le preſtige de l'imagination, ſoit par l'impreſſion encore plus vive des paſſions, une apparence trompeuſe de bien ou de mal nous impoſe également, & puiſque cette mépriſe eſt ſi commune à tous les hommes, elle me donne lieu de diſtinguer ici deux ſortes de biens & de maux : les uns réels & véritables, les autres apparens & imaginaires. J'appelle *biens réels* ceux qui conviennent véritablement à ma conſervation, à ma perfection, à mon bonheur ; & *maux réels* ceux qui y ſont véritablement contraires.

J'appelle *biens imaginaires* ceux qui n'y conviennent qu'en apparence, mais qui dans le fond y ſont réellement oppoſés : & *maux imaginaires* ceux qui n'y ſont oppoſés qu'en apparence, mais qui dans le fond ont une convenance réelle avec ma conſervation, ma perfection, mon bonheur.

J'aurai donc toujours cette diſtinction devant les yeux en expliquant ces trois ſortes de biens, qui méritent par leur importance que je m'arrête ici à les conſidérer plus attentivement, auſſi bien que les maux qui leur ſont contraires.

Je paſſerai légerement ſur la premiere. Le deſir d'exiſter, ou l'amour que j'ai pour mon être en tant qu'exiſtant, eſt du nombre de ces ſentimens qu'on ne peut qu'obſcurcir en voulant les définir. J'obſerverai ſeulement que ſi je me conſidere comme un être ſpirituel, il me ſemble que je ne ſuis gueres occupé du ſoin de ma conſervation, ou pour mieux dire, que je ne le ſuis point du tout. Ne ſeroit-ce pas que par cette eſpece d'inattention ou de ſécurité ſur la durée de cet être, Dieu auroit voulu m'en faire ſentir l'immortalité ? Il eſt certain au moins que naturellement je ne fais rien pour conſerver mon ame : je ne ſçais même s'il m'eſt jamais arrivé d'en deſirer expreſſément la conſervation ; & lorſque je ne fais que ſuivre l'impreſſion de la nature, ſans écouter ceux qui s'efforcent de me jetter dans quelque méfiance ſur ce ſujet, la crainte que j'éprouve le moins, ou plutôt qui m'eſt en-

tiérement inconnue, est celle de l'anéantissement de mon esprit.

Les vœux ou les efforts que je fais pour ma conservation, tombent donc seulement sur mon corps ou sur le tout qui résulte de son union avec mon ame. Le lien de cette union est si fragile, la machine dont elle fait la destinée est si souvent attaquée, elle a d'ailleurs un si grand besoin d'une réparation continuelle, que je suis aussi continuellement excité à en desirer & à en procurer la conservation. Tous les accidens qui la menacent de sa ruine sont accompagnés de sentimens pénibles qui me font craindre que celui qui en produira l'entiere dissolution, ne soit encore plus douloureux & plus funeste pour moi. Ainsi toutes les précautions ou tous les remedes que je puis employer pour me préserver ou pour me délivrer de ces accidens, & pour éloigner le plus fâcheux de tous, je veux dire la mort, me paroissent des biens; parce qu'ils tendent à la conservation de ce tout composé de corps & d'esprit, dont l'existence est le fondement de tous les sentimens qui flattent mon amour-propre.

A la vérité ce corps est une compagnie souvent onéreuse à mon ame, sur-tout dans ces temps de vieillesse & d'infirmité où il faut qu'elle le traîne plutôt qu'elle ne le porte. Je pourrois donc peut-être devenir assez indifférent à sa conservation, si je prévoyois clairement que mon ame sera plus heureuse lorsqu'elle sortira de cette espece de prison où elle est renfermée : mais comme la raison seule ne me donne que des conjectures probables, & non pas une assurance entiere sur ce point, j'aime à demeurer dans cette prison que je regarde comme un mal peut-être plus supportable pour moi que celui qui en pourra suivre la destruction.

Ainsi lorsque je dis que j'aime ma conservation, cette expression signifie seulement que je me porte à vouloir persévérer dans un état où mon ame éprouve ordinairement plus de sentimens agréables à l'occasion de son corps, qu'elle n'en éprouve de pénibles, & où elle est au moins retenue par la crainte d'un état encore plus fâcheux après la rupture de ses liens.

Ma perfection, qui eſt le ſecond genre de bien que j'aime en moi, demande une explication plus exacte que ce qui ne regarde que ma conſervation.

Je conçois d'abord que le terme de perfection, pris dans toute ſon étendue, ne peut jamais s'appliquer à un être auſſi borné & par conſéquent auſſi imparfait que le mien. Dieu ſeul poſſede en lui la plénitude de cette perfection abſolue & ſans limites, qui eſt incommunicable à la créature ; & je ne ſçaurois aſpirer qu'à une perfection relative & proportionnée à la courte meſure de mon être.

Mais pourroit-elle même mériter ce nom, ſi elle n'étoit formée ſur le modele de l'Etre infiniment parfait? Etudions-la donc dans ſon original ; c'eſt la méthode que j'ai ſuivie dans mes autres méditations : jugeons par la perfection abſolue de ce que doit être la perfection relative.

Malgré la foibleſſe de mes lumieres, je crois concevoir que la premiere, je veux dire la perfection ſuprême ou la perfection divine, conſiſte à penſer, à vouloir, à agir toujours conformément à cet ordre immuable que Dieu voit clairement dans ſon eſſence, ou plutôt qui n'eſt que ſon eſſence, puiſqu'il n'y a rien en Dieu qui ne ſoit Dieu ; & comme cet ordre eſt infiniment parfait, les penſées, les volontés, les actions de Dieu, qui y ſont toujours entiérement conformes, ne peuvent être non plus qu'infiniment parfaites.

Mais ſi tel eſt le véritable modele de ma perfection, quelque limitée qu'elle ſoit, je dois auſſi conſentir à penſer, à vouloir, à agir conformément au même ordre ; & il n'y a que cette conformité qui puiſſe rendre mes penſées, mes volontés, mes actions parfaites, relativement à la médiocrité de mon être.

Par-là j'imite d'autant plus la perfection divine, que, comme Dieu eſt parfait en agiſſant ſelon ſon eſſence, je travaille auſſi à me rendre parfait, autant qu'il m'eſt poſſible, en agiſſant conformément à ma nature : car puiſque telle eſt la condition de mon être, qui n'exiſte ou qui ne vit

que par Dieu & pour Dieu, agir conformément à l'essence de Dieu même, source de toutes mes pensées, regle de toutes mes volontés, c'est agir conformément à ma nature; c'est tendre à la fin à laquelle je suis destiné ; c'est participer, en quelque maniere, à l'Etre suprême ; c'est faire par conséquent tout ce que le desir de ma perfection peut exiger de moi. Et j'adopte très-volontiers, en ce sens, cette vérité si souvent répétée dans les écrits des Stoïciens, qu'être sage ou parfait, c'est vivre conformément à la nature de l'homme, c'est-à-dire, d'un être raisonnable : *naturæ convenienter vivere.*

Essayons à présent de rendre cette pensée non-seulement plus sensible, mais plus utile pour moi, en l'appliquant à chacune des deux parties dont mon être est composé, & au tout qui en résulte.

J'envisage d'abord cette portion de matiere à laquelle mon ame est unie; mais comme elle tombe sous les sens, & que par-là même elle a beaucoup moins de rapport avec la nature divine, je regretterois le temps que j'aurois employé ici à en expliquer la perfection. Je me contenterai donc de dire, en un mot, ce qui n'est ignoré d'aucune créature raisonnable ; je veux dire que la perfection de mon corps consiste dans l'intégrité & dans la bonne disposition de toutes ses parties, dans le mêlange & dans le mouvement égal & bien ordonné des liqueurs qui l'animent ou qui le tempérent ; enfin, dans cette force, cette flexibilité, cette adresse de tous ses membres, qui le mettent en état de suivre l'ordre que Dieu a établi en le créant, qui le rendent docile à mes volontés, prompt à exécuter les desirs de mon ame, & capable de me causer un grand nombre de sentimens agréables, sans en exciter de contraires, que le moins qu'il est possible.

Ainsi, vivre à cet égard conformément à la nature, ou être parfait, c'est contribuer, par mes pensées, par mes sentimens, par mes actions, à entretenir cette disposition favorable de la machine; c'est éviter ou prévenir tout ce

qui peut en troubler l'ordre ou l'harmonie. Si je ne puis imiter par-là l'eſſence de Dieu même, j'imite au moins ſa volonté, qui tend à la conſervation de cette harmonie, ou plutôt qui ſe ſert de moi pour la conſerver, & qui la conſerve même en grande partie indépendamment de mes ſoins.

Je me hâte de paſſer à la perfection de mon eſprit, qui mérite beaucoup plus mon attention, ſoit par l'excellence de ſon être, ſoit comme bien plus propre à retracer au moins une foible image de la perfection divine.

Quelque ſimple que ſoit l'eſſence de mon ame, j'y diſtingue néanmoins comme deux parties ou deux facultés principales, l'intelligence & la volonté, dont je dois examiner ici les différentes perfections.

Par le nom d'intelligence, j'entends mon ame même, en tant qu'elle conçoit des idées, qu'elle les joint ou qu'elle les ſépare, qu'elle les arrange & les met en ordre pour en faire la matiere de ſes jugemens, de ſes raiſonnemens & des ouvrages qui en dépendent.

La perfection de cette premiere faculté ne peut donc conſiſter qu'à rendre ces différentes opérations auſſi parfaites, c'eſt-à-dire, auſſi exactes qu'elles le peuvent être; & puiſque la perfection de l'intelligence ſuprême conſiſte, comme je l'ai dit ailleurs, à voir & à bien voir toutes choſes, immédiatement & ſans aucun circuit, la ſeule perfection qui puiſſe convenir à une intelligence bornée, mais formée ſur le modele de la divinité, eſt de voir auſſi & de bien voir, par les moyens qui lui ſont poſſibles, tout ce qui eſt proportionné au degré de pénétration ou à la nature de ſa vue.

Mais ce n'eſt pas aſſez que mon ame atteigne à cette perfection dans quelques actes particuliers : il faut qu'elle ſe forme une heureuſe habitude de bien penſer & de bien digérer ſes penſées, qui devienne pour elle un état fixe & permanent, afin qu'elle ne tombe jamais ou preſque jamais dans l'erreur, qui eſt le mal de mon entendement, & qui ne peut venir que de ſon imperfection,

Ce n'eſt pas tout : comme il y a des vérités qui ſont au-deſſus de mon intelligence, & que je chercherois inutilement à comprendre, une partie de ma perfection conſiſte à connoître mon imperfection, à ſçavoir juſqu'où mon eſprit peut aller, & à ne pas l'épuiſer par des efforts ſuperflus, pour paſſer au-delà des bornes poſées par la main du Créateur, qui a dit à l'eſprit humain comme à la mer : *huc uſque venies, & ibi confringes tumentes fluctus tuos.*

Enfin, dans les choſes même dont l'intelligence n'excede pas les bornes de ma capacité, il ne m'eſt pas poſſible de tout voir & de tout connoître. La courte meſure de mon attention auſſi bien que de ma vie, y met un trop grand obſtacle ; & par conſéquent ſi mon amour propre tend auſſi raiſonnablement qu'il le doit à la perfection poſſible de mon entendement, il en dirigera toujours les opérations à ce qu'il m'importe le plus de bien connoître, je veux dire la nature de Dieu, celle de l'homme & la juſte eſtimation des vrais biens & des vrais maux, dont la connoiſſance décide de mon bonheur autant que de la perfection dont je ſuis capable.

Ainſi, pour réunir toutes ces idées comme dans une ſeule définition, la perfection de mon intelligence n'eſt autre choſe que l'habitude de voir ce qui eſt, (en quoi conſiſte toute vérité apperçue, ſelon ma quatrieme Méditation), de renoncer par conſéquent à ce que je ne ſçaurois voir, & de diriger principalement ma vue à ce qui eſt convenable ou contraire à ma nature, pour juger par-là de ce que je dois croire ou ne pas croire, rechercher ou éviter, en un mot, aimer ou haïr.

Si je veux examiner enſuite quelle eſt la véritable perfection de ma volonté, je ſentirai d'abord que cette faculté n'eſt qu'une capacité ſans bornes d'aimer tout ce que mon intelligence ou mon ſentiment me font regarder comme bon ou convenable à mon être, & de fuir ou de haïr tout ce qui me paroît y être contraire.

Ainſi, être parfait dans ce qui appartient à ma volonté,

c'eſt vouloir ce qui peut rendre mon ame plus parfaite ou plus heureuſe, & ſuivre, dans tous ces mouvemens, les idées claires de mon intelligence, pour ne pas me tromper dans la recherche de ce qui me paroît un bien ou dans la fuite de ce que je regarde comme un mal.

Mais s'il ne ſuffit pas à mon entendement de réuſſir dans quelques actes particuliers, il ne ſuffit pas non plus à ma volonté de vouloir dans quelques occaſions ce qui m'eſt le plus avantageux ; il faut qu'elle le veuille conſtamment & qu'elle s'y attache par une habitude perſévérante, qui produiſe en elle non-ſeulement la perfection d'un acte particulier, mais celle de ſon état même.

J'ai dit qu'il y a des vérités qui ſont au-deſſus de mon intelligence ; mais il y a auſſi des biens que tous les efforts de ma volonté ne peuvent lui procurer ; & comme la perfection de l'une conſiſte en partie à ſe renfermer dans les bornes de ce qu'elle peut connoître, la perfection de l'autre doit être de ne pas deſirer plus qu'il ne peut poſſéder.

Enfin, puiſqu'il y a des degrés entre les biens que je puis acquérir, comme entre les vérités qu'il m'eſt poſſible de découvrir, & qu'il y en a de même entre les maux qui ne ſont pas inévitables, comme entre les erreurs dont je peux m'exempter, la perfection de ma volonté conſiſtera auſſi à rechercher toujours le plus grand bien, à fuir toujours le plus grand mal ; elle ne craindra pas moins la mépriſe dans ſon amour ou dans ſa haine que mon entendement la doit craindre dans ſon affirmation ou dans ſa négation.

Je réduirai toutes ces penſées à une ſeule. Je dis que la perfection de ma volonté conſiſte dans une réſolution conſtamment ſuivie, ou dans une habitude continuelle de préférer toujours dans ma conduite les vrais biens aux vrais maux, tels que ma raiſon me les repréſente dans la ſpéculation ; habitude que je ne ſçaurois acquérir, ſi je ne m'accoutume à tourner toujours mes penſées & mes deſirs vers l'objet qui en eſt le plus digne, & à les détourner toujours de celui qui en eſt indigne.

Ainſi,

Ainſi, comme mon intelligence eſt parfaite, lorſqu'elle voit toujours ce qui eſt, c'eſt-à-dire, le vrai; de même ma volonté eſt parfaite, lorſqu'elle veut toujours ce qui eſt abſolument bon à mon être, je veux dire le ſouverain bien.

Mais ne puis-je pas exprimer, par une idée encore plus ſimple & plus générale, ce que j'appelle la perfection de mon ame toute entiere? Conſidérée comme intelligence & comme volonté, n'y a-t-il pas en moi une faculté ſupérieure, en quelque maniere, aux deux autres; un pouvoir de choix & d'élection, que je nomme ma liberté, & qui préſide aux opérations de mon intelligence comme à celles de ma volonté? C'eſt par le bon uſage de ce pouvoir que je parviens à connoître ce qui eſt & à aimer ce qui eſt bon. Ainſi, pour renfermer dans une ſeule expreſſion tout ce que je viens de dire ſur mon intelligence & ſur ma volonté, conſidérées ſéparément, je dirai que la perfection de mon ame entiere n'eſt autre choſe que l'habitude perſévérante de faire un bon uſage de ma liberté, pour connoître & pour vouloir toujours ce que je dois regarder comme le bien réel de mon être.

Je rejoins à préſent mon corps à mon eſprit, que j'en avois ſéparé, en quelque maniere, pour examiner la perfection qui eſt propre à chacun de ces êtres; & je cherche à me former une notion auſſi claire de celle qui convient au tout, c'eſt-à-dire, à l'homme entier.

Je conçois d'abord qu'elle ne conſiſte pas ſeulement dans la perfection de chacune des deux parties dont je ſuis compoſé, ni même dans l'aſſemblage ou dans la réunion des qualités qui rendent l'une & l'autre parfaite. J'y entrevois quelque choſe de plus, & j'eſſayerai de l'exprimer, en diſant: que c'eſt la perfection du lien qui les unit & qui en fait un tout, plutôt que celle des êtres qui ſont unis. Ainſi, dans un tableau ou dans un grand morceau d'architecture, outre les beautés de chaque partie, conſidérée ſéparément, outre le concours de toutes ces beautés par-

ticulieres, il y a une perfection du tout ensemble, qui résulte du rapport, de la convenance & de la proportion qu'une main habile a sçu y faire régner, & qui charme les yeux du spectateur, par le plaisir de la variété, joint à celui de l'unité.

C'est donc dans ce qui regarde l'union de mon corps & de mon ame que je dois chercher ce troisieme ordre de perfection, que j'appelle la perfection du tout ou de l'homme entier. Or, cette union ne consiste que dans la fidelle correspondance qui est entre les mouvemens de l'un & les pensées ou les sentimens de l'autre : le corps est remué, & l'ame conçoit une pensée ou elle éprouve un sentiment : l'ame pense ou elle sent, & le corps est remué. Dieu, qui a sçu former, par sa volonté, le tissu imperceptible de deux substances si différentes, entretient continuellement cette réciprocité d'opérations entre mon corps & mon esprit. C'est tout ce que je puis comprendre du mystere d'une union si étroite, qu'elle nous porte souvent à confondre les opérations des deux substances, & à rapporter au corps ce qui n'appartient qu'à l'ame. Mais c'est cela même qui me fait comprendre que la premiere perfection de l'homme, considéré comme un tout, doit être de connoître exactement les deux parties dont il est composé, & de bien distinguer leur nature, leurs propriétés, leur usage, leur naissance, leur progrès & leur fin, ou la différence de leur durée.

De cette premiere perfection, il en naît nécessairement une seconde, qui consiste à en estimer les différens avantages, selon leur juste valeur, pesée dans la balance de la raison, & à ne les aimer que suivant le degré réel de bonté relative à l'homme entier, qui appartient aux prérogatives de chacune de ces substances.

Mais si cela est, j'agirois directement contre la perfection de mon être, si je me laissois assez séduire par mes sens ou par mes passions, pour donner une préférence déraisonnable à la partie terrestre & animale sur la partie céleste & spirituelle. Je ne comparerai pas même, si c'est la raison qui

me conduit, une ſubſtance groſſiere, qui n'a pour partage que la figure & le mouvement, à une nature capable de connoiſſance & de bonheur, qui peut croître toujours en lumieres & en amour, qui porte en elle-même le principe de ſa détermination, & qui a par-là une action ou une activité dont le corps ne me paroît pas ſuſceptible; enfin, à une nature qui, pendant que mon corps eſt condamné à une deſtruction inévitable, ſent au contraire en elle-même comme une réponſe de vie qui lui garantit, en quelque maniere, ſon immortalité, dont elle trouve une autre preuve dans l'indiviſibilité de ſon être, ſur lequel toutes les autres créatures ne lui paroiſſent avoir aucune priſe : ce qui fait, comme je l'ai déja obſervé, que mon ame ne penſe pas même expreſſément à deſirer ſa conſervation.

Ainſi, le ſecond degré de ma perfection, lorſque je me conſidere comme un tout, ſera de juger que mon ame eſt infiniment au-deſſus de mon corps, & par conſéquent de m'attacher à l'une beaucoup plus qu'à l'autre, parce qu'en réglant ainſi mon eſtime & mon amour, je vois véritablement ce qui eſt, & j'aime véritablement ce qui m'eſt le plus avantageux, en quoi conſiſte la perfection de mon être.

Mais malgré l'excellence de mon ame, je ſens que, dans cette eſpece de priſon où elle eſt comme enchaînée par des liens invincibles, elle dépend, en un ſens, de mon corps, non-ſeulement pour avoir des ſentimens agréables à ſon occaſion, ou pour en éviter par lui de déſagréables, mais auſſi pour exercer librement ſes fonctions les plus ſpirituelles. En vain mon eſprit eſt-il capable de concevoir, de juger, de raiſonner : en vain mon cœur peut-il goûter ce bonheur dont il eſt avide, ſi des vapeurs groſſieres, qui s'élevent du fond de ma nature corporelle, obſcurciſſent les lumieres de mon intelligence, & troublent encore plus la tranquillité de mon cœur; en un mot, ſi le déréglement d'une machine, qui eſt l'occaſion d'une infinité de penſées ou de ſentimens, déconcerte les opérations de mon ame,

en interrompt le cours, & me force à n'être plus occupé que des impreſſions qui ſe font en moi malgré moi-même. Le pouvoir réciproque, que la ſubſtance ſpirituelle exerce ſur le corps qui lui eſt uni, m'expoſe preſqu'aux mêmes inconvéniens. Une application trop violente, une abſtraction trop forte des choſes ſenſibles, un goût exceſſif pour ce qui n'eſt qu'intelligible; en un mot, une vie, pour ainſi dire, trop ſpirituelle, altere ou rallentit le mouvement des eſprits animaux, qui, au lieu de ſe répandre en aſſez grande quantité dans toutes les parties de mon corps, pour en conſerver la bonne diſpoſition, ſe réuniſſent tellement dans mon cerveau, qu'il n'en reſte plus ailleurs, autant qu'il le faudroit, pour entretenir le jeu de la machine, dont les reſſorts, trop tendus en un ſeul endroit, trop relâchés dans les autres, me font tomber inſenſiblement dans une langueur, qui ſe communique à ſon tour du corps à l'ame, & qui le venge, pour ainſi dire, de l'indifférence qu'elle a eue pour lui, parce qu'elle ſouffre à ſon occaſion.

La perfection de l'homme entier exige donc que ma raiſon ſoit l'arbitre & la modératrice des opérations réciproques de mon corps ſur mon ame & de mon ame ſur mon corps. Il faut qu'elle les tempere tellement que mon corps ſoit toujours en état de ſervir mon ame ſans lui nuire jamais, & que mon ame ménage auſſi de ſa part un ſerviteur non-ſeulement utile, mais néceſſaire; enſorte que, pour vouloir en abuſer, elle n'en faſſe pas un ſujet rebelle & un ennemi.

Ainſi, je ferai conſiſter la troiſieme perfection de l'homme entier dans ce concert & dans cette heureuſe harmonie des mouvemens de mon corps avec les penſées & les ſentimens de mon ame, ou dans cette eſpece de traité de bonne correſpondance que ma raiſon établira, & qu'elle entretiendra toujours entre deux ſubſtances, qui doivent être également ſoumiſes à ſon autorité.

Ce traité aura néanmoins ſes bornes & ſes exceptions.

Je veux dire non-ſeulement que l'indulgence de mon

ame pour mon corps ſe renfermera dans les choſes qui ſont néceſſaires ou du moins utiles à la ſubſtance corporelle pour ſa propre perfection, & par contre-coup pour celle de la ſubſtance ſpirituelle, ſans s'étendre jamais juſqu'à celles qui ſont contraires à l'une ou à l'autre; mais que je ſerai même obligé quelquefois de négliger la perfection du corps pour parvenir à celle de l'ame.

En effet, il peut ſe préſenter des occaſions où ces deux genres de perfection ne ſçauroient ſe concilier, & où l'homme, compoſé de corps & d'eſprit, eſt forcé de prendre parti entre les intérêts oppoſés de ces deux ſubſtances. Mais comme dans cette eſpece de combat, qui ſe paſſe entre moi & moi-même, l'ordre naturel des êtres, que la raiſon ſuit toujours, exige néceſſairement que les avantages de la ſubſtance la plus parfaite & la plus durable l'emportent ſur ceux de la ſubſtance la moins parfaite, qui doit ſe diſſoudre en peu de temps. Je regarderai comme la quatrieme & derniere perfection de l'homme entier, le ſacrifice que je ferai en ce cas de ce qui ne m'eſt utile que pour mon corps à ce qui m'eſt avantageux pour mon ame.

Telles ſont les idées générales que je conçois de ce qui peut être appellé ma perfection, ſoit que j'examine ſéparément chacune des deux parties dont je ſuis compoſé, ſoit que je les conſidere réunies & comme ne faiſant qu'un ſeul tout. Je m'attache d'autant plus volontiers à ces idées, qu'elles me préſentent toutes également ce caractere eſſentiel qu'il m'a paru d'abord que ma perfection devoit avoir, je veux dire d'être formée ſur celle de Dieu même; car, en ſuivant les regles que je viens de me preſcrire, il eſt évident que je me conforme à l'ordre immuable que Dieu lit dans ſon eſſence. Je vois les choſes telles qu'elles ſont en elles-mêmes : je m'y attache ſelon le degré de bonté qu'il a plu à Dieu de leur communiquer. Je regle mes jugemens, mes ſentimens, mes actions ſur les idées & ſur la volonté de mon auteur. Je vois donc ce qui eſt en moi comme Dieu le voit : je l'aime comme Dieu l'aime; & par

conféquent, fi je pouvois demeurer toujours dans cette difpofition, je ferois parfait, felon la mefure de mes forces, puifque, dans un être borné, je retracerois, autant qu'il m'eft poffible, la perfection de l'Etre infini.

Mais comme je crois fentir que le motif qui me porte à vouloir être parfait, eft le defir d'être heureux, ce feroit inutilement que j'aurois effayé de connoître l'état le plus parfait où je puiffe parvenir, fi je ne tâchois auffi de découvrir le véritable caractere de cette félicité, à laquelle il m'eft impoffible de ne pas afpirer.

Tous les hommes, en effet, defirent d'être heureux; c'eft une premiere vérité que le fentiment intérieur leur apprend comme à moi. Il n'eft point d'inclination plus *innée*, plus dominante dans le fond de leur ame. Cependant eft-il queftion de définir ce qu'ils entendent par le terme de bonheur, non-feulement les ignorans, mais les fçavans fe partagent, lors même qu'il s'agit de connoître ou d'expliquer en quoi confifte le fouverain bien de l'homme, qu'il ne ceffe jamais de defirer, & dont il fait à tout moment la comparaifon avec les biens d'un ordre inférieur; puifqu'il ne s'en dégoûte & ne les méprife fucceffivement que parce qu'ils ne rempliffent pas cette mefure de félicité que chacun a préfente dans lui-même, & fur laquelle il juge de la grandeur réelle ou apparente des biens.

On a donc vu, à la honte de l'efprit humain, les plus grands Philofophes de l'antiquité difputer éternellement entr'eux fur la véritable notion d'un objet qui agit toujours fur notre ame & qui eft comme le fond de tous fes fentimens.

Les uns, comme Epicure, ont foutenu que le véritable bonheur de l'homme confiftoit uniquement dans la volupté.

D'autres, comme Zenon, & tout le Portique après lui, ont cru qu'il étoit non-feulement plus honnête, mais plus conforme à la vérité de placer le fouverain bien dans l'exercice de la vertu.

Ariftote & le Lycée femblent avoir voulu réunir ces deux

opinions, lorſqu'ils ont dit que la parfaite félicité ne dépend pas de la vertu ſeule, & qu'elle conſiſte dans l'union de la vertu avec tous les autres avantages du corps & de l'eſprit, qui conviennent à la nature humaine.

Entre ces trois ſectes dominantes, un grand nombre de Philoſophes ont voulu s'ouvrir une infinité de routes ſingulieres pour arriver a la connoiſſance ou à la poſſeſſion du ſouverain bien : chacun d'eux s'eſt donné la liberté d'ajouter ou de retrancher ce qu'il lui plaiſoit à la doctrine des autres Philoſophes, comme ſi l'idée du vrai bonheur pouvoit ſe former par addition ou par retranchement. Mais, dans le fond, ſi l'on écarte ces légeres différences, qui ne conſiſtent que dans le plus ou dans le moins, leurs ſentimens ſe peuvent toujours réduire à l'une des trois opinions principales que je viens d'expliquer.

Heureuſement pour moi ce n'eſt point par l'autorité d'aucun Philoſophe que je dois me déterminer ſur une queſtion ſi importante : je n'ai pas oublié la profeſſion ſolemnelle que j'ai faite d'abord de ne conſulter que la raiſon ou les idées claires qu'elle me préſente ; & quand je rappelle ici la doctrine de ces anciens Philoſophes, qui ſe donnoient pour les Docteurs de la ſageſſe, j'ai principalement en vue de faire voir, par leurs combats mêmes, que s'ils ſe ſont partagés ſur ce point, c'eſt parce qu'ils ont ſéparé deux choſes qu'ils auroient dû réunir, & qui entrent toutes deux dans la notion exacte & complette du véritable bonheur. Ainſi, pendant qu'ils ne font que s'attacher diverſement à l'une de ces deux choſes plutôt qu'à l'autre, il arrive néceſſairement qu'ils ont tous raiſon en partie & tort en partie ; ce qui fait, comme il eſt aiſé de le voir en liſant leurs diſputes, qu'ils ſont tous beaucoup plus heureux à attaquer l'opinion de leurs adverſaires qu'à ſoutenir leur propre ſentiment.

Ces deux choſes, qu'ils n'ont pas aſſez diſtinguées, ou qu'ils ont ſéparées au lieu de les réunir, ſont le ſouverain bien & la ſouveraine béatitude. Notre eſprit confond ſou-

vent ces deux expreſſions en y attachant le même ſens; & les idées en ſont ſi proches l'une de l'autre, qu'il faut avouer que la mépriſe eſt preſque pardonnable.

Elles me paroiſſent néanmoins auſſi différentes que la cauſe l'eſt de ſon effet. Et pour développer entiérement ma penſée ſur ce point, je remarque que lorſque je m'applique à étudier la nature de mon bonheur, je puis ou chercher à découvrir ce qui me rend heureux, & qui eſt la cauſe de ma félicité, ou tâcher de connoître & de m'expliquer à moi-même ce que c'eſt que cette félicité, je veux dire cet état où je ſuis, ce ſentiment que j'éprouve, quand je dis que je ſuis heureux. Le premier eſt ce que l'Ecole appelle la *cauſe efficiente* de mon bonheur : le ſecond eſt ce qu'on y explique par le terme barbare & peu lumineux de *cauſe formelle ;* & telle eſt préciſément la différence que j'obſerve entre le ſouverain bien & la ſouveraine béatitude.

L'une eſt la cauſe & l'autre eſt l'effet : l'un me rend heureux, l'autre eſt mon bonheur même; & pour en ſentir encore mieux la diſtinction, j'adopte volontiers la comparaiſon ingénieuſe d'un Philoſophe moderne, qui a plus renfermé de vérités dans deux pages ſur ce ſujet, que tous les Philoſophes anciens dans des volumes immenſes.

On propoſe, dit-il, un prix ou une récompenſe à celui qui aura le mieux tiré dans un blanc. Le prix eſt le motif ou l'attrait de ceux qui s'aſſemblent, pour faire preuve à l'envi de leur adreſſe; il eſt comme le bonheur ou la félicité à laquelle ils aſpirent tous également. Mais le blanc, frappé avec le plus de juſteſſe, eſt le moyen de parvenir à ce bonheur : il en eſt la cauſe immédiate. En vain expoſeroit-on le blanc aux yeux des combattans, ſi l'on ne leur annonçoit en même temps le prix qui eſt attaché à la victoire : en vain, d'un autre côté, propoſeroit-on ce prix, ſi l'on ne montroit auſſi le blanc ou le but auquel il faut viſer pour l'obtenir. Mais comme ces deux choſes ſe touchent, pour ainſi dire, & que l'une eſt la ſuite de l'autre, notre eſprit les

les joint & n'en fait ſouvent qu'une ſeule. Ainſi, pour exprimer l'avantage du victorieux, il dit tantôt que c'eſt d'avoir mieux atteint au but, & tantôt que c'eſt d'avoir remporté le prix, prenant la cauſe pour l'effet, lorſqu'il parle de la premiere maniere, & expliquant ſeulement l'effet lorſqu'il parle de la ſeconde.

C'eſt une image naturelle de ce qui eſt arrivé aux Philoſophes, lorſqu'ils ont diſputé ſi long-temps ſur la nature du ſouverain bien. Les uns ne ſe ſont attachés qu'à la cauſe ou à ce qui nous le donne. Mais entre ceux qui ont pris ce parti, Zenon & ſes Sectateurs ont ſuppoſé que le bonheur de l'homme devoit dépendre de lui-même; & la vertu leur paroiſſant le ſeul bien qui fût véritablement en ſon pouvoir, ils l'ont regardée comme ſon bonheur ſuprême, parce qu'elle eſt la cauſe du ſeul état où ils ont jugé que l'homme pouvoit raiſonnablement ſe trouver heureux.

Ariſtote, au contraire, & ſes Sectateurs, ayant éprouvé, comme tout le genre humain, qu'il y a encore d'autres biens qui donnent à l'homme une eſpece de bonheur actuel, & dont la privation diminue le plaiſir qu'il goûte dans l'exercice de la vertu, ils ont réuni toutes les cauſes différentes qui peuvent exciter en nous des ſentimens agréables, ſans avoir rien de contraire à la vertu, & ils ont fait conſiſter le ſouverain bien dans le concours de toutes ces cauſes.

D'autres Philoſophes ont pris une route différente, & ne s'attachant qu'à l'effet, comme les premiers ne s'étoient attachés qu'à la cauſe, ils ont fait conſiſter notre félicité dans le plus grand plaiſir; & parce qu'Epicure a peut-être été le premier qui ait enſeigné méthodiquement cette doctrine, il a été décrié par des Philoſophes plus auſteres en apparence, comme ayant moins été le maître de la ſageſſe que le docteur de la volupté : malheureux de s'être ſervi d'un nom qui a révolté contre lui tant d'ames vertueuſes; mais auſſi plus malheureux que coupable, s'il eſt vrai, comme ſes défenſeurs l'ont ſoutenu, que par le nom de volupté il n'entendoit que ce plaiſir pur, cette joie innoncente, cette

paix intérieure dont jouit une ame qui vit toujours conformément à la raiſon naturelle.

Réuniſſons donc deux idées qui n'ont jamais dû être ſéparées ; & puiſque pour être heureux il faut qu'il y ait un bien qui cauſe notre bonheur, & que la poſſeſſion de ce bien nous rempliſſe d'un ſentiment agréable, méditons également & ſur la cauſe de notre félicité & ſur notre félicité même, qui en eſt l'effet.

Je conçois d'abord clairement ſur le premier point qu'un bien capable de me rendre pleinement heureux doit avoir ces trois caracteres.

1°. Il doit être en mon pouvoir, & dépendre entiérement du bon uſage que je fais des facultés de mon être ; autrement je ne pourrois le regarder que comme un bien qui ſeroit, en quelque maniere, étranger à mon égard. D'un côté, je ne ſerois pas en état de me le procurer ; de l'autre, je ſerois perpétuellement en danger d'en être privé. Mon bonheur ſeroit donc toujours douteux, & par-là même mon malheur ne ſeroit que trop certain.

Pourquoi, dit fort bien le même Philoſophe que j'ai déja cité, pourquoi ne deſirons-nous pas d'avoir plus de bras ou plus de langues que nous n'en avons ? Et pourquoi aſpirons-nous, au contraire, à poſſéder plus de richeſſes, plus de plaiſirs, plus de gloire, plus de crédit & d'autorité ? C'eſt parce que nous ne deſirons que les biens qui ſont de telle nature, que nous croyons pouvoir nous les approprier. L'impoſſible met des bornes à nos ſouhaits, parce qu'il en met à nos eſpérances ; & l'homme ne s'eſtime point malheureux de ne pas poſſéder ce que ſon eſprit lui montre clairement qu'il ne peut acquérir. Nous cherchons, à la vérité, ce qui nous manque, mais c'eſt parce que nous nous flattons de pouvoir faire enſorte qu'il ne nous manque plus ; & comme c'eſt toujours nous qui ſommes l'objet de notre amour, nous ne pouvons regarder comme de vrais biens que ceux qui, étant à nous auſſi pleinement que notre volonté même, peuvent raſſaſier continuellement cet amour.

Le goût de la propriété entre donc néceſſairement dans le vœu du bonheur. Tout ce qui nous vient du dehors nous paroît comme un bien emprunté qui ne nous ſatisfait pas entiérement, par cette raiſon même que nous en ſommes redevables à d'autres que nous. Notre eſprit ſent avec peine que la néceſſité de leur ſecours nous met dans une dépendance inévitable & dans une eſpece de ſervitude. Quiconque peut nous donner ce genre de biens ou nous le refuſer à ſon gré, eſt notre maître en quelque maniere : notre orgueil ſouffre donc toujours dans le temps même que nous en jouiſſons le plus ; & le ſentiment du beſoin que nous avons des autres, mêle une amertume ſecrette à la douceur des ſervices que nous en recevons. De-là vient que la reconnoiſſance nous eſt à charge, & que l'ingratitude eſt un vice ſi commun parmi les hommes. Ils croyent contracter une eſpece de dette par le bien qu'on leur fait : la vue de leur bienfaiteur leur eſt importune ; c'eſt un créancier dont la préſence leur reproche, en quelque maniere, leur impuiſſance.

Quand même les biens du dehors ſeroient plus en notre pouvoir, nous ſentirions toujours qu'il nous ſeroit impoſſible de nous les donner auſſi pleinement que nous le deſirerions. En quelque degré que nous puiſſions les obtenir, nous en deſirons encore davantage ; & ce que nous poſſédons nous paroît toujours moindre que ce qui nous manque. Parvenus au comble de nos premiers vœux, nous nous appercevons bientôt que notre élévation n'a fait que nous mettre à portée de découvrir, comme du ſommet d'une plus haute montagne, un nouveau pays qui s'offre à nos deſirs. La vue des objets qu'il nous préſente, nous fait ſentir ou imaginer en nous de nouveaux beſoins, que nous avions auparavant le bonheur d'ignorer ; & un bien nouvellement apperçu multiplie nos deſirs beaucoup plus que celui dont nous jouiſſons actuellement ne nous cauſe de plaiſirs : heureux ſi nous apprenions, par ces deſirs mêmes, que des biens qui ne peuvent pas même être appellés nos biens, puiſqu'il

n'eſt pas en notre puiſſance de les poſſéder pleinement, ne ſçauroient jamais être notre ſouverain bien, & que celui qui mérite juſtement ce nom doit avoir pour ſecond caractere de remplir & d'éteindre tous nos vœux.

2°. Je m'étendrai bien moins ſur ce ſecond caractere, parce qu'il eſt beaucoup plus à la portée de toute ſorte d'eſprits : il n'en eſt point qui ne comprenne que l'effet direct & eſſentiel du bien ſuprême, doit être de nous mettre en état de n'avoir plus rien à ſouhaiter, en faiſant ſuccéder au trouble & à l'agitation de nos deſirs ce calme profond, cette paix inaltérable, qui eſt comme le fond de l'idée que nous nous formons du vrai bonheur. Le deſir eſt une maladie de notre ame, & nous ne voulons en guérir, par la poſſeſſion du bien qui en eſt la cauſe, que pour arriver à cet état de ſanté &, pour ainſi dire, d'intégrité, où nous ne ſouffrons plus, parce qu'il ne nous manque plus rien. Nos deſirs tendent donc d'eux-mêmes à s'éteindre & à expirer dans la jouiſſance du bien qui en eſt le terme : *eunt ut non ſint*, comme je crois l'avoir dit ailleurs, après Saint Auguſtin ; & ils nous avertiſſent par-là que leur extinction totale entre néceſſairement dans le caractere de notre parfaite félicité. Ils nous animent, à la vérité, ſur la route qui nous y conduit ; mais en nous animant, ils nous fatiguent par les efforts qu'ils nous font faire ; & ſi cette route devoit durer toujours, nous reſſemblerions à des voyageurs qui ſeroient obligés de marcher tous les jours de leur vie ſans arriver jamais ; d'autant plus à plaindre, qu'ils auroient plus d'ardeur, & qu'ils ſe donneroient plus de mouvement pour achever leur courſe. Pour peindre l'état d'une ame malheureuſe, il ſuffit de dire que c'eſt une ame condamnée à deſirer éternellement ce qui lui manquera éternellement ; & au contraire, pour former d'un ſeul trait l'idée d'une ame véritablement heureuſe, c'eſt aſſez de la repréſenter comme ne deſirant plus rien, ou n'ayant plus rien à deſirer.

3°. Je conçois, enfin, & il ne m'eſt plus poſſible d'en douter, que le dernier caractere du ſouverain bien eſt ſa

durée ou ſon immutabilité. Une vérité ſi évidente n'a pas même beſoin d'explication, & il n'y a perſonne qui ne ſouſcrive de bon cœur à ces paroles de Ciceron : *ſi amitti vita beata poteſt, beata eſſe non poteſt* (*a*). Réuniſſons donc, comme lui, ce dernier caractere au premier, & diſons que ſi le vrai bonheur doit être immuable, il doit auſſi conſiſter dans ce qui eſt en notre pouvoir, dans ce qui dépend de l'homme ſage & raiſonnable : *ſi modo ſit aliquid eſſe beatum, id oportere totum poni in poteſtate ſapientis* (*b*). Quiconque ſe défie de la perpétuité de ſon bonheur eſt toujours néceſſairement dans la crainte de devenir malheureux en le perdant; & celui qui craint de le devenir, l'eſt déja par ſa crainte. Ainſi parloit Ciceron d'après la nature même. Les Stoïciens étoient d'accord avec les Epicuriens ſur ce point; & malgré le doute obſtiné des Académiciens, il n'y en a aucun qui ait jamais pu penſer de bonne foi que la propriété, la plénitude, la perpétuité ne ſoient pas les caracteres eſſentiels du ſouverain bien. Il eſt évident, en effet, qu'il ne peut en avoir ni plus ni moins.

Il ne peut en avoir moins; car s'il lui en manquoit un ſeul, le bien qui les réuniroit tous mériteroit de lui être préféré, & ce ſeroit ce dernier bien qui ſeroit le plus grand & non pas le premier.

Il ne peut en avoir plus; car que peut-on ajouter à un bien dont l'acquiſition dépend de ma ſeule volonté, dont la poſſeſſion remplit toute l'étendue de mes deſirs, & dont la durée égale, ſi je le veux, celle de mon être?

Tels ſont donc les traits ſenſibles & ineffaçables auxquels je puis & dois reconnoître la véritable nature du ſouverain bien. Mais quel eſt l'objet qui renferme ou qui réunit en ſoi ces trois caracteres éclatans? C'eſt ce que la ſimple explication de ce qui conſtitue l'eſſence de mon amour propre me fera bientôt découvrir, & c'eſt même là que je

(*a*) *De finibus Bonor. & Malor. Lib.* 2.

(*b*) *Qui diffidet perpetuitati bonorum ſuorum, timeat neceſſe eſt, ne aliquando amiſſis illis, ſit miſer. Beatus autem eſſe in maximarum rerum timore non poteſt.* Ibid.

dois le chercher, parce que si je travaille ici à connoître en quoi consiste mon bien suprême, c'est uniquement pour parvenir à me former une juste idée de l'amour que j'ai pour moi. Mais avant que de passer à ce second point de ma méditation, il me reste à réfléchir sur ma souveraine béatitude, qui est l'effet de mon souverain bien, aussi attentivement que je viens de le faire sur le souverain bien qui en est la cause.

Je ne puis étudier les mouvemens de mon cœur sur une matiere si intéressante, sans apprendre d'abord, par son témoignage, que l'essence formelle de mon bonheur, je veux dire ce que j'éprouve lorsque je crois être actuellement heureux, au moins pour quelques momens, n'est autre chose qu'une disposition agréable de mon ame, une impression de plaisir, qui la charme d'autant plus, qu'elle l'occupe ou la remplit davantage, & qu'elle étouffe en elle tout autre sentiment.

Pour développer encore plus mes idées sur ce sujet, je compare ce qui se passe dans mon ame, à l'égard du vrai, avec ce qui l'affecte par rapport au bien.

Lorsque j'apperçois clairement une vérité, je puis distinguer deux sortes d'impressions, qui se font sur mon esprit: l'une est la vue ou la perception de ce qui est vrai; l'autre est ce sentiment de repos, d'adhésion, d'acquiescement, qui fait que je ne cherche plus rien, & que je jouis tranquillement de la vérité comme avec une entiere évidence. La premiere impression est la cause, & la seconde est l'effet. L'évidence produit, sans doute, ce repos, cette parfaite sécurité de mon esprit; mais elle n'est pas ce repos ou cette sécurité même, & ce sont deux modifications différentes de mon ame, l'une par laquelle j'apperçois ou je découvre le vrai, l'autre par laquelle j'y adhére & j'y acquiesce: c'est même la derniere qui est la marque & comme le caractere infaillible de la premiere, puisque c'est à ce calme ou à ce repos intérieur que je reconnois la lumiere de l'évidence & la presence indubitable du vrai,

Je remarque à peu près la même chose dans l'impression que le bien fait sur moi : j'y distingue, d'un côté, le sentiment ou la conscience intime du bien qui m'affecte, & de l'autre, le plaisir ou la satisfaction qui se répand dans mon ame : l'un est la cause, l'autre est l'effet. C'est le bien agissant sur moi qui produit ce plaisir ou cette satisfaction ; mais il n'est pas ce plaisir ou cette satisfaction même. Ce sentiment agréable que j'éprouve fixe mon cœur par rapport au bien, comme le repos qui suit l'évidence fixe mon esprit par rapport au vrai. C'est par ce sentiment que ce qui me paroît bon pour moi devient vraiment mon bien ; & le plaisir dont mon ame goûte la douceur est le signe ou le caractere du bonheur, comme je sens la présence du vrai par ce calme intérieur qui en est la suite ; en sorte que, pour peindre l'état d'un homme heureux, il faut toujours que je tâche d'exprimer ce contentement parfait en quoi consiste formellement sa félicité.

Epicure ne se trompoit donc pas tout-à-fait, lorsqu'il enseignoit que le plaisir étoit l'essence de la béatitude. Mais la doctrine de ce Philosophe étoit, à son tour, aussi imparfaite que celle de ses adversaires, puisqu'il ignoroit la source de ce plaisir, c'est-à-dire, le vrai bien qui en est l'unique cause : & comment l'auroit-il connue, lui qui ne conservoit, comme Ciceron l'a dit, que le nom de la Divinité, & qui reléguoit les Dieux dans un coin du monde, où il leur permettoit d'être heureux par le seul plaisir de l'oisiveté !

Ne le suivons pas dans ses égaremens ; mais pourquoi rougirions-nous de parler comme lui, lorsqu'il ne parle lui-même que d'après notre cœur, le seul juge, encore une fois, de ce sentiment en quoi consiste notre bonheur ?

Je ne craindrai donc pas de dire, dans un certain sens, avec l'Epicurien, que Ciceron fait parler dans son livre *de fin. bon. & mal.* (*c*) J'aime les autres biens pour le plaisir que

(*c*) *Quoniam autem, id est, vel summum bonum, vel ultimum vel extremum, quod ipsum nullam ad aliam rem, ad id autem res referantur omnes, fatendum est summum esse bonum jucundè vivere.* Cicero. de fin. Bonor. & Malor. lib. 1.

je ſens en les aimant ; mais j'aime le plaiſir pour le plaiſir même. Et ſi tel eſt le caractere du ſouverain bien, qu'il ne ſe rapporte à aucun, & que tous les autres, au contraire, s'y rapportent comme à leur dernier terme, puis-je m'empêcher de reconnoître que le plaiſir parfait eſt auſſi mon ſouverain bonheur? La raiſon peut bien me montrer la regle de mes devoirs & en convaincre mon intelligence : je comprends par elle le mérite & le prix de la juſtice, de la prudence, de la force, de la tempérance & de toutes les autres vertus ; mais je ne les aime que par l'attrait de ce conſentement intime, de cette ſatisfaction profonde qui en eſt la récompenſe ; & pour parler encore comme l'Epicurien de Ciceron, la ſageſſe même ne me plaît que parce que je la regarde, avec raiſon, comme l'artiſan du plaiſir le plus pur, de la joie la plus ſolide & de la volupté la plus deſirable : *tanquam artifex conquirendæ comparandæque voluptatis.*

Je juge donc du bien par la diſpoſition qu'il produit en moi : je meſure la cauſe par l'effet, & ce qui eſt bon pour mon être ne me paroît tel que parce qu'il m'eſt agréable. Le bien parfait me donne un plaiſir parfait ; le bien imparfait ne me fait goûter qu'une ſatisfaction imparfaite. Mais dans tous les degrés de l'une & de l'autre, leur nature demeure toujours la même, puiſque le bien eſt toujours la cauſe parfaite ou imparfaite de mon contentement, & que mon bonheur, qui en eſt l'effet, eſt toujours mon contentement même, fini ou infini.

J'apperçois deux conſéquences clairement renfermées dans ce principe.

1°. Quoique j'aye diſtingué trois objets de mon amour propre, ma conſervation, ma perfection, mon bonheur, il eſt cependant très-vrai que c'eſt la troiſieme eſpece de bien que je cherche uniquement dans les deux premieres.

Dieu a attaché un plaiſir & une ſatisfaction intime à la conſcience que j'ai de mon exiſtence. Pour être heureux, il faut être ; & je ne ſçaurois penſer que je ſuis, ſans penſer

en

en même temps que je porte dans mon être même le germe du bonheur auquel je me crois destiné. Comme la maladie me fait connoître le bien de la santé, ainsi la moindre crainte de ma destruction m'oblige à sentir plus distinctement combien je trouve de douceur dans le sentiment de mon existence : de-là vient que ceux qui sont attaqués de douleurs violentes, ou réduits à une si grande misere, qu'ils ne voyent plus pour eux aucune ressource, souhaitent quelquefois la mort, parce qu'ils ne vivent plus que pour souffrir, & que la continuation de leur être ne leur paroît plus que la continuation de leur malheur ; ou s'ils se repentent bientôt de ces desirs insensés, & si le Bucheron d'Esope renvoye la mort, trop prompte à exaucer ses prieres, c'est parce que l'espérance d'un meilleur sort commence à renaître dans leur cœur : & comme ils ne vouloient cesser d'être que pour cesser d'être malheureux, ils ne veulent aussi continuer d'être que parce qu'ils se flattent de pouvoir devenir heureux. Ceux même qui croyoient que leur ame périssoit avec leur corps, ont pensé sur ce point comme ceux qui l'ont cru immortelle : tant il est vrai que le bonheur est ce que l'homme desire ou qu'il aime en aimant son être, comme le malheur est ce que l'homme craint ou qu'il hait en se haïssant pour ainsi dire lui-même & en souhaitant sa propre destruction.

L'amour de ma perfection a aussi le même caractere : comme je dois être toujours attentif à l'augmenter, la conscience que j'en ai est accompagnée d'un sentiment encore plus agréable. Tel est l'ordre de Dieu, que la nourriture, le sommeil, le mouvement, le repos & tout ce qui contribue à la perfection de mon corps me cause un plaisir sensible qui m'invite à en faire usage, & qui ne suit pas moins leur effet, je veux dire la vigueur ou la bonne disposition de mon tempérament. Tout ce qui sert à augmenter la perfection de mon ame, lectures, réflexions, discours, nouvelles découvertes dans les sciences ou dans les arts, a aussi un charme secret qui n'agit pas moins sur moi, quoiqu'il soit

plus ſpirituel, ſoit qu'il excite mon application ou qu'il en ſoit le prix & la récompenſe.

Je veux donc être parfait, mais je le veux pour être heureux, par le plaiſir que j'en reçois; & mon cœur, en aimant ma perfection, ſe porte directement à cette volupté, tantôt vicieuſe & tantôt innocente, mais toujours réelle, que je trouve à ſentir la grandeur ou l'excellence de mon être.

2°. Mais ſi cela eſt vrai, je pourrois bien n'avoir plus beſoin de cette diviſion tant vantée dans les écrits des anciens Philoſophes, je veux dire de la diſtinction qu'ils faiſoient entre l'honnête, l'utile, l'agréable, & je ne ſçais même s'ils attachoient une idée bien claire à ces expreſſions, quoiqu'elles fuſſent comme la clef de toute leur morale, & que Ciceron y ait trouvé le plan de ſon célebre Traité des Offices ou des devoirs de l'homme.

Ce qu'ils appelloient *l'honnête* ne peut être qu'une action honorable dans l'opinion des hommes, & la gloire qui en réſulte ou le témoignage que chacun peut ſe rendre à lui-même, lorſqu'il a ſuivi les regles que la droite raiſon nous enſeigne ſur nos devoirs. Ainſi, *l'honnête,* ſi l'on veut le définir plus exactement, eſt ce qui fait que nous ſommes honorés par les autres ou que nous nous honorons nous-mêmes.

Mais n'eſt-ce pas l'attrait du plaiſir qui me fait deſirer cette eſpece de culte étranger ou domeſtique? Ne feroit-il pas un bien inſipide pour moi, s'il ne produiſoit dans mon ame un ſentiment flatteur pour mon amour propre, qui me contemple avec plaiſir dans le portrait que les autres font de moi ou dans celui que je m'en trace à moi-même? Je veux donc être heureux en voulant être honoré, & par conſéquent c'eſt toujours l'agréable que je cherche dans l'honnête même.

L'utile n'excite mes deſirs que par une raiſon ſemblable. Tout ce qu'on peut entendre par ce nom n'eſt qu'un moyen de me procurer des ſentimens agréables, ſoit par la poſ-

ſeſſion des dignités, ſoit par l'acquiſition des richeſſes, ou en général par la facilité de ſatisſaire mes paſſions au gré de mes ſouhaits. Ainſi, je ne deſire *l'utile* comme *l'honnête*, qu'autant qu'il m'eſt agréable ; & c'eſt par le degré du plaiſir que je regle toujours mon affection pour l'un & pour l'autre.

Il n'y a donc, à proprement parler, qu'un ſeul bien que l'homme aime en s'aimant lui-même : ſon contentement ou ſa ſatisfaction eſt comme le centre & le point commun où tous les mouvemens du cœur humain ſe réuniſſent. Tous les autres biens, comme ce qu'on appelle *l'honnête* & *l'utile*, ne ſont que des moyens qui me conduiſent à cette fin ; mais c'eſt la fin que j'aime dans les moyens mêmes. En un mot, je veux être heureux, & je ne ſçaurois l'être que par un ſentiment agréable. Voilà ce qu'il faut que le Portique & le Licée reconnoiſſent également, non comme une production étrangere & ſortie des jardins d'Epicure, mais comme une vérité qui eſt née avec l'homme, & qui a jetté de ſi profondes racines dans ſon cœur, qu'il ſent qu'elle eſt en lui l'ouvrage de la nature, ou plutôt une impreſſion donnée & entretenue continuellement par ſon auteur.

Ainſi, au lieu de ne nous apprendre que des noms, dans le temps que nous leur demandons des choſes, les anciens Philoſophes qui ont combattu Epicure auroient travaillé plus utilement pour notre inſtruction, s'ils avoient établi d'abord ce premier principe, que nous tendons toujours à la félicité, & qu'elle conſiſte dans le plaiſir ou dans le contentement parfait de notre ame.

Après cela, eſt-ce par des actions vertueuſes ou conformes aux loix de la raiſon qu'on y doit aſpirer ? Eſt-ce au contraire en ſuivant la route plus commode des paſſions ? C'étoit le grand problême qu'ils auroient eu à réſoudre : ils en auroient peut-être trouvé le dénouement dans le principe même bien approfondi ; & le genre humain leur auroit eu l'obligation de découvrir par eux toutes les regles de la

morale renfermée dans un amour-propre raiſonnable, c'eſt-à-dire, dans le deſir du véritable bien & du plaiſir le plus ſolide.

Il leur eût été libre enſuite de donner tel nom qu'ils auroient voulu au chemin de la raiſon ou à celui des paſſions; d'appeller l'un *l'honnête*, ou plutôt le chemin convenable à la nature de l'homme, de nommer l'autre, non pas *l'utile*, mais la route qui eſt contraire à la véritable nature de notre être; ſur-tout ils ſe ſeroient bien gardés d'oppoſer l'agréable, tantôt à l'honnête & tantôt à *l'utile*, ſans jamais définir exactement ces différens biens; puiſque l'agréable ſe trouve toujours dans l'un ou dans l'autre, comme le but auquel tendent également ceux qui ſuivent deux routes ſi contraires; & toute la queſtion ſe ſeroit réduite à ſçavoir, ſi le plaiſir, auquel on tend par le chemin de la raiſon, n'eſt pas plus ſûr, plus grand, plus durable que celui qui eſt l'objet ou le terme de la route des paſſions?

C'eſt pour me préparer à réſoudre dans la ſuite une queſtion ſi intéreſſante, que je dois achever ici d'épuiſer, autant qu'il m'eſt poſſible, ce qui regarde la nature de mon bonheur; & après m'être bien convaincu qu'il conſiſte eſſentiellement dans le plaiſir, il me reſte à méditer ſur les différens caractères de celui qui forme la ſouveraine béatitude, comme je l'ai fait ſur ceux du ſouverain bien.

Je remarque d'abord que tout plaiſir réſide dans mon ame, parce que tout plaiſir eſt un ſentiment, & qu'en moi il n'y a que mon ame qui ſoit capable de ſentir. Ainſi, la diſtinction célebre des plaiſirs du corps & de ceux de l'eſprit n'en eſt peut-être pas plus juſte pour être plus ancienne, ſi ce n'eſt que par les premiers on entende ceux dont mon ame ne jouit qu'à l'occaſion des mouvemens de ſon corps, & que par l'expreſſion contraire on veuille faire concevoir ceux qui en ſont indépendans. Il n'en eſt donc aucun dont la ſcene, pour parler ainſi, ne ſe paſſe dans la partie ſpirituelle de mon être: mais comme d'un côté elle eſt intelligence & ſentiment, & que de l'autre elle eſt une, il n'y

a point de ſentiment en elle qui ne ſoit mêlé d'intelligence, comme il n'y a point d'intelligence qui ne ſoit auſſi mêlée de ſentiment.

Tout plaiſir renferme donc un jugement ſecret ou un acte intime de mon intelligence, & cet acte ou ce jugement n'eſt autre choſe que l'opinion dont je ſuis frappé, qu'en jouiſſant de ce plaiſir je poſſede un bien naturel ou acquis, c'eſt-à-dire, ce qui eſt non-ſeulement bon en général, mais bon pour moi en particulier. Ce n'eſt donc pas préciſément, comme je l'ai dit ailleurs, par la valeur abſolue de chaque bien que j'en juge; c'eſt par ſa valeur relative, ou par la convenance qu'il me paroît avoir avec mon être.

Si j'étois entiérement raiſonnable, je veux dire ſi mon ame connoiſſoit évidemment & ſi elle ſentoit pleinement cette valeur relative, telle qu'elle eſt dans la vérité, ſon plaiſir ou ſon contentement ſeroit toujours exactement proportionné à la grandeur réelle du bien qui en eſt la cauſe. Mais comme je ne ſuis pas encore dans cet état, il lui arrive ſouvent de ſe tromper ſur ce ſujet en deux manieres différentes, c'eſt-à-dire, par défaut ou par excès.

Elle ſe trompe par défaut, lorſque ſa pareſſe, ſes préjugés ou ſes paſſions émouſſent, pour parler ainſi, la pointe du plaiſir que lui fait un bien convenable à ſa nature. Alors l'effet de ce bien, c'eſt-à-dire, l'impreſſion qu'il fait ſur moi, n'eſt pas égal à la grandeur réelle du bien même; & cela, non par le défaut de la cauſe, mais par la réſiſtance qu'elle trouve dans mon ame; réſiſtance que je puis comparer ici, en un ſens, à celle de la matiere, qui a été appellée par des grands Philoſophes une force d'inertie ou de pareſſe: *vis inertiæ*. Il en eſt donc à-peu-près de mon ame comme d'un corps en repos qui ne reçoit qu'une partie du mouvement, avec lequel un autre corps vient le frapper, parce que la pareſſe ou la réſiſtance de ſa maſſe repouſſe cet autre corps ou en diminue l'action & l'effort.

Mon ame ſe trompe, au contraire, par excès, lorſqu'au lieu de diminuer l'impreſſion naturelle d'un bien qui lui plaît,

elle l'augmente par un jugement faux & trompeur, en y attachant des idées acceſſoires qui y joignent une force étrangere &, pour ainſi dire, fantaſtique, imitant, en quelque maniere, ces Princes mal conſeillés, qui croyent réparer la foibleſſe réelle de leur monnoie en lui donnant une valeur fauſſe & imaginaire.

La raiſon exige donc de mon amour propre, que s'éloignant également de ces deux extrémités, il ſçache apprécier exactement la valeur du bien qui s'offre à mes deſirs ; afin que d'un côté, ce bien ne trouve pas en moi une réſiſtance imprudente, qui l'empêche d'agir avec toute ſa force naturelle ; & que de l'autre, mon imagination ne lui prêtant pas plus d'activité qu'il n'en a par lui-même, la valeur véritable de ce bien ſoit auſſi la juſte meſure de mon ſentiment.

Je conclurai encore de ce principe, que tous les plaiſirs, qu'on appelle indélibérés, plaiſirs de ſurpriſe plutôt que de réflexion, qui préviennent l'uſage de ma liberté, & qui m'affectent avant que j'aie pu examiner ſi ce qui les produit eſt un bien réel, ou s'il n'en a que l'apparence, me doivent être toujours ſuſpects ; parce que leur effet naturel eſt de corrompre leur juge, ſi je peux parler ainſi, en ſéduiſant ma raiſon par une impreſſion agréable, qui l'empêche de bien juger ſi l'objet dont je ſuis frappé eſt tel que le ſentiment me le repréſente.

J'en tirerai enfin cette derniere conſéquence, que s'il n'eſt point de vrai bien pour moi, au jugement de ma raiſon, que celui qui eſt convenable ou avantageux à la nature de mon être, tous les plaiſirs qui y ſont contraires, qui la dégradent, ou qui l'aviliſſent, dont ma raiſon condamne l'uſage préſent, ou dont elle me reproche l'uſage paſſé, ne ſont point ceux qui peuvent faire mon bonheur ; parce que je ne ſçaurois m'y attacher ſans bleſſer cette régle inviolable, que ma ſatisfaction doit toujours être proportionnée à la véritable valeur du bien qui la cauſe. Or, il eſt évident que ce qui produit ces ſortes de plaiſirs, ne peut avoir une va-

leur réelle, & que c'eſt même un mal plutôt qu'un bien pour moi, puiſqu'il eſt nuiſible à la conſervation ou à la perfection de mon être.

Mais ſi toutes ces réflexions ſont juſtes, en expliquant les caracteres du bien parfait, j'ai expliqué par avance ceux du plaiſir parfait; parce qu'il faut néceſſairement que l'effet, s'il eſt tel qu'il doit être, ſoit entierement conforme à la cauſe qui le produit.

Je conçois donc clairement, que nul plaiſir ne peut être mon bonheur véritable, s'il n'eſt en mon pouvoir de l'acquérir, & de le conſerver, en me procurant à mon gré le bien qui me le donne.

Je conçois qu'il n'en eſt point de parfait, ſi mon ame toute entiere n'en eſt tellement pénétrée, qu'il n'y reſte plus de place, que le deſir d'une autre ſatisfaction puiſſe occuper.

Je conçois enfin, que la durée de ce plaiſir doit être ſtable, permanente, éternelle, comme celle du bien auquel il eſt attaché.

Je raiſonne donc en tout ſur le plaiſir, comme je l'ai fait ſur le bien, & je dis, que s'il ne m'eſt pas donné de jouir dès à préſent d'un plaiſir qui ait ces trois caracteres, la raiſon m'ordonne d'y aſpirer au moins, d'y tendre de toutes les forces de mon amour; & que plus j'en approcherai, plus je ſerai près de ma félicité parfaite & conſommée; en ſorte que pour réunir ici les deux choſes qui entrent dans l'idée de mon bonheur, l'objet direct de mon amour-propre, ou de ce que j'aime en m'aimant moi-même, eſt ce plaiſir que je goûte dans la propriété, dans la plénitude, dans la perpétuité de mon véritable bien.

Mais le mal eſt le contraire du bien, comme la peine eſt le contraire du plaiſir, & mon amour-propre ne fuit pas avec moins d'ardeur ce qui m'eſt nuiſible & douloureux, qu'il cherche ce qui m'eſt avantageux & agréable. Je dois donc m'attacher à connoître l'un, comme j'ai eſſayé de me former une notion exacte de l'autre; & il ne me ſera pas

difficile d'y parvenir, ſi j'applique au mal & à la peine, dans un ſens oppoſé, ce que je viens de dire du bien & du plaiſir.

L'idée du ſouverain bien & celle du ſouverain plaiſir forment, par leur union, l'idée du bonheur parfait. Ainſi, pour bien comprendre ce que c'eſt que le malheur porté au plus haut degré, je dois ſçavoir auſſi en quoi conſiſte le plus grand de tous les maux, & la plus grande de toutes les peines.

Comme le véritable bien doit dépendre de moi, doit remplir & éteindre tous mes deſirs, doit être conſtant & toujours durable; de même le véritable mal eſt celui qu'il eſt en mon pouvoir d'éviter, ou que je ſouffre uniquement par ma faute, celui qui épuiſe, pour ainſi dire, toute mon averſion; en ſorte que je ne puiſſe rien haïr qui n'y ſoit renfermé; enfin, celui qui n'a point de bornes dans ſa durée comme dans ſon excès.

L'eſſence du bonheur eſt le plaiſir ou le contentement de mon ame, & par conſéquent l'eſſence du malheur n'eſt autre choſe que la peine ou la douleur, qui le rend un malheur pour moi.

C'eſt l'attrait du plaiſir qui me fait aimer mon être & ma perfection; c'eſt auſſi l'horreur de la peine ou de la douleur qui me fait haïr ma deſtruction & mon imperfection.

Ce que les anciens Philoſophes appelloient l'*honnête & l'utile*, n'a de charmes pour moi, que par le ſentiment agréable qui en réſulte; & ce qui eſt contraire à l'un ou à l'autre, ne me déplaît que par le ſentiment pénible, qui en eſt une ſuite.

La peine ou la douleur a ſon ſiége dans mon ame ſeule, de même que la joie ou le contentement; & comme tout plaiſir renferme l'opinion de poſſéder un bien convenable à mon être, toute peine ſuppoſe auſſi un jugement contraire, qui me fait croire que je ſouffre un mal oppoſé ou répugnant à ma nature.

Ainſi la raiſon qui me preſcrit de régler mes ſentimens réfléchis

réfléchis de joie ou de plaisir sur la valeur réelle de chaque bien par rapport à moi, m'ordonne aussi de proportionner mes sentimens réfléchis de tristesse ou de douleur, au véritable degré du mal qui les cause ; en sorte que je haïsse souverainement la peine qui a les trois caracteres que j'ai distingués dans le plus grand de tous les maux, je veux dire, d'être en mon pouvoir d'épuiser toute ma haine, & de durer autant que mon être.

Enfin, ni le bien, ni le mal, ni le plaisir, ni la peine ne sont jamais portés dans ce monde jusqu'à leur dernier période, & comme cela n'empêche pas que je ne doive tendre toujours au plus grand bien & au plus grand plaisir, mon amour propre seroit bien aveugle, s'il ne s'éloignoit pas toujours avec autant de soin du plus grand mal, ou de la plus grande douleur.

Mais la comparaison que je fais ici du bonheur & du malheur, ne me donne-t-elle pas lieu d'appercevoir un état qui semble tenir le milieu entre l'un & l'autre, c'est-à-dire, une situation où, d'un côté, je ne souffre aucune peine, pendant que de l'autre je ne goûte aucun plaisir, sans qu'on puisse dire de moi, ni que je suis malheureux, puisque je n'ai aucun sentiment pénible ; ni que je suis heureux, puisque je n'ai aucun sentiment agréable ?

Je pourrois bien mettre cette question au nombre de celles qui sont plus propres à amuser la curiosité de mon esprit, qu'à le satisfaire par leur utilité. Je conçois, en effet, que cet état réel ou imaginaire ne sçauroit être le véritable objet de mon amour ou de ma haine. Je n'aime que ce qui me paroît bon, & j'en juge par le plaisir qui est le caractere du bien, comme l'évidence est le caractere du vrai. Je hais ce qui me paroît mauvais pour moi, & j'en juge par la peine ou par la douleur, qui est aussi le caractere propre du mal. Comment pourrai-je donc aimer ou haïr un état qui étant également éloigné du plaisir & de la peine, ne peut être regardé par mon ame, ni comme un bien, ni comme un mal pour moi ? Ainsi, quand cet état auroit quel-

que chose de réel, il ne feroit jamais, ni ce que mon amour propre cherche, quand il me fait defirer d'être heureux, ni ce qu'il fuit, lorfqu'il me fait craindre d'être malheureux.

Si cependant il faut traiter ici légérement cette queftion pour approfondir encore plus la nature des impreffions que le bien & le mal font fur moi, je m'attache d'abord à examiner, ce qui a pu la faire naître dans certains efprits.

Ils fe trouvent quelquefois tellement difpofés, que leur ame demeure dans une efpéce d'inaction ou de repos prefqu'infipide pour elle : non qu'en effet ils ne fentent ni peine, ni plaifir en cet état ; mais parce qu'ils ne fentent l'un & l'autre que très-foiblement, & pour ainfi dire, imperceptiblement. L'homme a befoin, comme je l'ai dit dans ma fixiéme méditation, d'être frappé avec une certaine force, pour bien difcerner ce qui domine dans fon cœur, & lorfqu'il n'eft pas remué de cette maniere, il fe trouve, ou il fe croit trouver dans cette fituation, qu'il prend pour une efpéce de milieu entre la peine & le plaifir.

Mais ce milieu peut-il être exactement jufte, en forte que la balance ne panche pas plus d'un côté que de l'autre?

Pour réfoudre cette difficulté, je diftingue deux fortes de plaifirs & deux fortes de peines ; les uns me viennent des objets extérieurs, qui font fur moi des impreffions tantôt agréables & tantôt pénibles ; les autres plus conftans & plus uniformes viennent du dédain, & elles font l'effet de ce regard que je jette continuellement fur moi-même, & qui m'infpire de la joie ou de la trifteffe, felon que mon amour propre eft flatté ou mortifié par la vue du bien ou du mal qu'il découvre en moi.

J'obferve d'abord, à l'égard de la premiere efpéce de plaifirs ou de peines, que pour trouver ce milieu, dont j'examine ici la poffibilité, il faut fuppofer que j'éprouve en même-temps deux impreffions qui m'affectent toutes deux également, l'une agréable, l'autre pénible ; l'une qui me plaît, l'autre qui m'afflige. Mais fi je confulte ici mon expérience, ai-je jamais été frappé par deux mouvemens con-

traires dans cette égalité parfaite & abſolue, & ne m'apprend-elle pas qu'il y en a toujours un des deux qui l'emporte ſur l'autre ; en ſorte que j'ai actuellement plus de plaiſir que de peine, ou plus de peine que de plaiſir?

Ma raiſon, que je dois interroger enſuite, ne s'accorde-t-elle pas avec mon expérience? Le combat de deux ſentimens qui ſe balancent dans mon cœur, peut être juſtement comparé au doute qui ſe forme dans mon eſprit, entre deux opinions contraires ; mais ce doute même m'eſt pénible. Toute héſitation, toute incertitude me déplaît, & la guerre intérieure qui s'excite entre mon ame & mon ame même à l'égard de ſes ſentimens, lui eſt encore plus triſte que celle qui ne regarde que ſes penſées, parce que les objets de ſon amour la touchent bien plus vivement que ceux de ſon jugement. Elle ne pourra donc éprouver qu'à regret cette eſpéce de combat entre le plaiſir & la peine, entre l'amour & la haine, qui la déchire intérieurement, & ne cherchant qu'à en ſortir, elle s'écriera volontiers comme l'Hermione de Racine.

Dieu! ne puis-je ſçavoir ſi j'aime ou ſi je hais!

Dira-t-on que je ne ſerai point dans cette agitation, parce que d'un côté, les deux mouvemens contraires ſeront foibles, & que de l'autre, ils ſeront ſi également balancés, qu'ils ſe détruiront réciproquement ſans qu'il m'en coûte aucun effort? Mais il faudra bien que je ſente au moins cet état même, je veux dire la privation de tout plaiſir, l'exemption de toute douleur. Si je pouvois ſentir l'un & l'autre également, j'aurois en même-temps de la joie & de la triſteſſe, ce qui eſt contre l'hypotheſe, où l'on ſuppoſe que j'en ſuis également éloigné. Mais la vérité eſt que ces deux ſentimens ne ſeront jamais parfaitement égaux, parce que le mal nous étant toujours plus ſenſible à proportion que le bien, comme je le ferai voir dans la ſuite, je trouverai plus de douceur à ne ſouffrir aucune peine, que d'amertume à n'avoir aucun plaiſir, & par conſéquent il ne ſera vrai en aucun cas que je ſois entiérement exempt de triſteſſe & privé de toute ſatisfaction.

Qu'on ſuppoſe néanmoins, ſi l'on veut, un équilibre ſi parfait entre les deux impreſſions contraires, que mon ame ne puiſſe décider elle-même, ſi elle ſent plus de plaiſir que de peine, ou plus de peine que de plaiſir ; mais comment pourra-t-on appliquer une ſuppoſition ſi étrange à ces ſentimens plus intimes dont mon ame eſt frappée à la vue d'elle-même ?

Je ne m'amuſe point ici à diſcuter ce qui peut regarder ceux qui ne ſont qu'accidentels ou paſſagers, parce qu'ils naiſſent de mon attention aux modifications particulieres de mon ame, qui peuvent me faire de la peine ou du plaiſir.

Je conſidere tout d'un coup ce ſentiment ſupérieur à tout autre par ſa conſtance & ſa durée, ſentiment inſéparable de mon eſſence, que j'ai toujours mon être tout entier. Si l'on dit ordinairement que l'eſprit humain eſt naturellement *conſcius ſuæ operationis ;* il eſt encore plus *conſcius ſui ipſius*, ou plutôt il ne ſent toutes ſes opérations que parce qu'il ſe ſent toujours lui-même.

Mais quel autre ſentiment pourroit ſuſpendre ou balancer cette conſcience inébranlable, & en être comme le contrepoids ? Il n'y a que le néant qui ſoit oppoſé à l'être. Ainſi, afin qu'il y eût en moi un ſentiment contraire à celui que j'ai de mon ame comme exiſtante, il faudroit que j'euſſe auſſi le ſentiment de mon ame comme non exiſtante; ce qui eſt abſurde, à moins qu'on ne me ſuppoſe dans l'état où il plaît aux nouveaux Géometres de concevoir ce qu'ils appellent les *infiniment petits*, & que placé entre l'être & le néant, & tenant en quelque maniere de l'un & de l'autre, je ſente en même-temps que je ſuis & que je ne ſuis pas. Chimere trop ridicule, pour pouvoir jamais être propoſée ſérieuſement.

Or, ce ſentiment, cette conſcience de mon être m'eſt agréable ; j'ai déja remarqué qu'elle étoit comme la baſe & le fondement de toutes mes perfections & de tous mes plaiſirs ; ainſi quand on ſuppoſeroit que toutes les autres impreſſions, du dehors ou du dedans, s'effaceroient pour ainſi

dire, & ſe détruiroient mutuellement, il ſeroit encore très-véritable que je ne ſerois point privé de tout genre de plaiſir.

Qu'on ne me diſe point, qu'il peut y avoir des peines ſi vives, & qui m'affectent ſi fortement, que le plaiſir qui naît du ſentiment de mon être, eſt comme étouffé ſous le poids de la douleur qui m'accable. L'hypotheſe que j'examine fait ceſſer cette difficulté, puiſqu'on y ſuppoſe, que ſi je ne ſens point de plaiſir, je ne ſens auſſi aucune peine.

Au contraire, puiſqu'on veut que toute autre impreſſion y demeure comme ſuſpendue, la vue de mon être, & l'amour qui en eſt inſéparable doivent agir ſur moi avec une entiere liberté ; & comment leur impreſſion ne me ſeroit-elle pas agréable, puiſque dans les temps où mon ame ſouffre une grande douleur & au milieu de ſes plus pénibles angoiſſes, c'eſt ce même ſentiment de ſon être, qui eſt ſa plus douce & ſouvent ſon unique reſſource ? Elle ſent qu'elle exiſte, & c'en eſt aſſez pour ſentir qu'elle peut devenir plus heureuſe. Si elle n'apperçoit pas en elle une perfection préſente qui la ſatisfaſſe, un plaiſir actuel qui la contente, elle y voit au moins la capacité d'en jouir, & cette capacité conſidérée en elle-même, eſt un très-grand bien, parce que c'eſt la ſource de tous les autres ; c'eſt un fonds que nous aimons par l'eſpérance des fruits qu'il peut produire, & ce plaiſir le plus ordinaire de notre ame, qui vit plus dans l'avenir que dans le préſent, ne nous eſt moins ſenſible que parce que nous y ſommes trop accoutumés. Je l'ai déja comparé à celui de la ſanté ; & comme la maladie nous fait voir combien ce plaiſir eſt réel, ainſi, lorſque nous tombons dans quelque imperfection ou dans quelque douleur imprévue, nous ſentons tout d'un coup par le contraſte du mal, le grand bien de ce contentement intérieur qui eſt attaché au ſentiment de la capacité que nous avons de devenir plus parfaits & plus heureux.

L'hypotheſe que j'examine n'eſt donc qu'une illuſion de notre eſprit, puiſque quand on pourroit l'admettre à l'égard

de certains plaiſirs ſuſpendus par certaines peines, elle n'aura jamais lieu par rapport à cette ſatisfaction intime que produit en nous la vue des propriétés de notre être, & ſi l'on prétendoit que cette vue même & la ſatisfaction qui en réſulte pourroient être interrompues, la ſuppoſition n'en ſeroit pas moins fauſſe, parce que ſi je ceſſois entiérement de me regarder moi-même avec plaiſir, je ceſſerois auſſi de m'aimer, l'amour ne pouvant ſubſiſter ſans plaiſir. Et qu'y auroit-il de plus malheureux que moi, ſi je ne m'aimois plus? Que ſeroit-ce même qu'une ame ſans amour, elle dont l'amour eſt l'être & la vie, & à qui la faculté de penſer ſeroit à charge, ſi elle n'aimoit ſes penſées en même temps qu'elle les produit?

En un mot, tant que je m'aime je ſuis heureux, ou du moins, j'ai du plaiſir juſqu'à un certain point, pourvu, comme on le ſuppoſe ici, qu'aucune ſorte de peine n'afflige mon amour propre, & ſi je ceſſe de m'aimer, je deviens véritablement malheureux, & je ſouffre une peine très-réelle, puiſqu'on ſuppoſe auſſi que je ne ſuis d'ailleurs conſolé par aucun ſentiment de plaiſir, & qu'il n'en eſt point en effet pour quiconque ceſſe de s'aimer ſoi-même.

Ne cherchons donc plus ce milieu incompréhenſible entre le bonheur & le malheur, entre tout ſentiment de plaiſir & tout ſentiment de peine. Diſons au contraire, que l'exemption totale de ce qui me déplaît, quoiqu'elle ne ſoit accompagnée d'aucune ſatisfaction particuliere, a un plaiſir qui en eſt inſéparable, parce qu'elle me laiſſe dans une entiere liberté de m'aimer moi-même. Je vais encore plus loin, & je comprends qu'elle n'eſt pas ſeulement une eſpéce de bonheur négatif, qui conſiſte dans l'excluſion du mal plutôt que dans la poſſeſſion du bien. Je ſens qu'elle renferme un bonheur ou un plaiſir très-réel, puiſqu'il n'en eſt point de plus formel pour moi que celui de jouir tranquillement de mon être, de ce moi que je ſuis ſi porté à croire parfait, ſurtout lorſqu'aucune impreſſion pénible diſtinctement ſentie ne m'avertit de ſon imperfection.

C'eſt auſſi le jugement que tous les hommes portent naturellement de cet état. Pourquoi ont-ils du plaiſir à contempler du port un vaiſſeau battu par l'orage ? Ce n'eſt point que le malheur d'autrui ſoit pour eux un ſpectacle agréable, c'eſt, comme ledit Lucrece, parce qu'il leur eſt doux de ſentir qu'ils ſont exempts du mal dont ils voient les autres menacés:

Sed quibus ipſe malis careas, quia cernere dulce eſt. *De rer. nat. lib. 2, v. 5.*

Quelle impreſſion ne feroit donc pas ſur nous cette tranquillité que nous goûterions intérieurement, ſi nous pouvions nous dire avec vérité, que nous ne ſentons aucune eſpéce de peine, ni pour le paſſé, ni pour le préſent, ni pour l'avenir.

Il nous arrive quelquefois d'approcher au moins, ou de de croire approcher de cet état, & le ſentiment qui en naît nous eſt d'autant plus agréable, que ce calme ſuccéde ordinairement à une eſpéce de tempête. Je veux dire, que la ceſſation d'une douleur ſenſible nous prépare & nous aſſaiſonne, pour ainſi dire, cette innocente volupté. Il y a, dans ce paſſage de la peine au plaiſir, un changement & une révolution qui affecte ſi doucement notre ame, qu'il ſemble que nos plus grandes joies ne conſiſtent que dans cette ſucceſſion de la douleur à l'indolence. Ainſi l'éprouva Socrate, lorſque délivré de la peſanteur & de la gêne de ſes fers, il dit à ſes amis, que le plaiſir & la peine qui ſemblent s'exclure & ſe chaſſer l'un l'autre comme deux ennemis irréconciliables, ſe ſuivent néanmoins de ſi près & ſont tellement liés enſemble, comme par une eſpéce de nœud invincible, que ſi le plaiſir produit ſouvent la peine, il arrive auſſi ſouvent, que la peine enfante le plaiſir.

Ce ne ſont donc pas ſeulement les Epicuriens qui ont dit, que la délivrance ou l'exemption de tout ſentiment pénible eſt toujours accompagnée d'un ſentiment agréable : *Ipſa liberatione & vacuitate moleſtiæ gaudemus, & in omni re, doloris amotio ſucceſſionem efficit voluptatis.* Ni la ſubtilité des Stoïciens, ni toute l'éloquence de leur Orateur, c'eſt-à-dire de

Cicero. de finib. bonor. & malor. lib. 1.

Ciceron, ne peuvent me faire douter de cette vérité. Et si l'exemption de peine étoit entiere & durable, comme elle supposeroit qu'il ne manqueroit plus rien à mon ame, dont l'absence pût lui faire la moindre impression ; je dirois encore volontiers avec Epicure, que l'exclusion de toute douleur seroit non seulement un plaisir, mais le plus grand de tous les plaisirs. *Omni dolore carere, non modo voluptatem esse, sed etiam summam voluptatem.*

Ibid.

Finissons donc une discussion qui m'a mené plus loin que je ne le pensois, & disons, que comme le commencement de la sagesse est d'être exempt de folie,

Horat. lib. 1, Ep. 1.

Virtus est vitium fugere, & sapientia prima
Stultitiâ caruisse. . . . .

Ainsi la cessation des peines sensibles est au moins un bonheur commencé, & de même que l'homme n'est exempt de folie que par une disposition réelle de son ame, qui est une partie de la sagesse, il ne peut aussi être exempt de toute tristesse, que par un sentiment réel de satisfaction, qui fait partie de son bonheur.

Je connois donc à présent le véritable objet de mon amour propre. Je sçais qu'il tend à mon bien, ou à ce qui est bon pour moi, c'est-à-dire, à ma conservation, à ma perfection, à mon bonheur : trois espéces de bien qui se réunissent dans une seule, parce que je n'aime ma conservation & ma perfection même que pour mon bonheur. J'ai défini les deux choses qui sont comprises dans l'idée de cet unique terme de mes desirs, je veux dire, mon souverain bien & ma souveraine béatitude, dont j'ai appellé l'une la cause de mon bonheur, & l'autre mon bonheur même.

Et comme le même mouvement de mon amour propre qui me porte vers le bien, m'éloigne aussi du mal, & me fait fuir la peine autant que je cherche le plaisir ; l'un de ces deux contraires m'a servi à connoître l'autre, aussi exactement qu'il m'a été possible, par la comparaison que j'ai faite de leurs caracteres opposés.

Enfin,

Enfin, j'ai reconnu qu'il n'y avoit point de véritable milieu entre ces deux extrémités, & que l'exemption de peine devoit être mise au nombre des plaisirs, quoi qu'elle ne fût accompagnée d'aucun autre sentiment agréable.

Ainsi, après avoir étudié l'objet de mon amour-propre, il est temps d'en examiner la nature. C'est le second point que je me suis proposé d'éclaircir, & où je dois essayer de résoudre la question que l'allégorie de Socrates sur l'amour a fait naître dans mon esprit.

Cet amour-propre, cette inclination, qui est la source de toutes les autres, n'est-elle autre chose qu'un desir ardent & insatiable? Mais puisque c'est ici une matiere de sentiment, qu'est-ce qu'une conscience certaine, distincte, invariable, qui peut seule me servir de régle infaillible pour connoître le fond de mon cœur, m'enseigne sur ce point?

A la vérité, le desir se fait presque toujours sentir dans ce que j'appelle l'amour, parce que je suis imparfait & que mon imperfection même me porte à desirer ce qui me manque. Cependant au milieu de cette continuité de desirs, je sens aussi qu'il y a des momens de jouissance; momens courts & rapides, qui servent souvent à augmenter mes souhaits plutôt qu'à les remplir; mais qui me laissent au moins la liberté d'appercevoir au dedans de moi un spectacle agréable, auquel je m'arrête avec une secrete volupté.

Le desir même, si je considere bien l'impression qu'il fait sur moi, renferme une espece de jouissance, soit par le plaisir que je sens naturellement à être ému, soit par l'espérance dont il ne manque gueres de me flatter, & qui est comme une possession anticipée du bien que je desire, soit enfin par l'idée avantageuse qu'il me donne lieu de concevoir de moi-même, en me faisant connoître la perfection & la félicité dont la nature de mon être est capable, & à laquelle mon desir même semble me dire que je suis destiné.

Je commence donc à entrevoir en moi deux sortes d'amour, qui peut-être dans la suite se réduiront à une seule. Un amour de desir, qui est vraiment le fils de l'indigence

ou de la pauvreté ; un amour de jouiſſance qui me fait ſentir en quelque maniere qu'il eſt le fils du Dieu de l'abondance. Je deſire toujours, mais je jouis quelquefois ; & dans cette ſituation heureuſe, quoique peu durable, je me nourris, je me repais agréablement de ma propre ſubſtance, & je ſens en moi non ſeulement un amour de deſir, mais ce que je puis appeller un amour de complaiſance ou de déleƈtation dans la vue des perfeƈtions de mon être.

Cette expreſſion ne me ſatisfait pourtant pas encore pleinement ; rien n'eſt plus difficile à bien développer que le fond intime de mes ſentimens.

J'eſſayerai donc d'appeller cet amour un amour d'union ou d'adhéſion, parce que je m'unis ou j'adhere étroitement par ma volonté, au bien ou à l'objet que j'aime, & qui eſt la cauſe de ma ſatisfaƈtion ou de ma complaiſance.

Ne ſeroit-ce point même dans cette diſpoſition que conſiſteroit le véritable caraƈtere de mon amour ? Et ce qui ne s'eſt d'abord préſenté à moi dans la ſuite de mes penſées, que comme une qualité accidentelle & paſſagere de l'amour, n'en ſeroit-il point la nature même ou la propriété eſſentielle ?

En effet, ſi je conſidere attentivement la naiſſance, le progrès & la perfeƈtion du ſentiment que j'appelle l'amour, je remarque que lorſqu'un bien ſe préſente aux regards de mon ame comme convenable à ſon être, & capable de la rendre plus parfaite & plus heureuſe, elle ſe joint à ce bien par ſa volonté ; elle le regarde comme dû en quelque maniere, comme appartenant à ſa nature, comme faiſant ou devant faire une partie d'elle-même ; parce qu'elle ſent qu'il lui manque quelque choſe tant qu'elle ne le poſſéde pas entiérement, & que ſa perfeƈtion ou, ſi je l'oſe dire, ſon intégrité ne peut être réelle & abſolue, juſqu'à ce que cette partie d'elle-même, qu'elle en regarde comme ſéparée, s'y réuniſſe & ne faſſe avec elle qu'un ſeul tout.

Un être borné n'a donc point d'amour qui ne tende à l'union, mais dans ce premier degré l'amour n'eſt encore qu'un deſir.

Si les efforts que je fais pour unir & comme pour ajouter à mon être l'objet de mes vœux m'en font approcher plus près, en ſorte que je me croie à portée d'y parvenir, ce premier amour de deſir s'accroît par un amour d'eſpérance, qui renferme cette eſpéce de jouiſſance anticipée dont je viens de parler.

Si mon ame, au contraire, rencontre des obſtacles qui retardent ou qui embarraſſent ſa courſe, & qui la font douter ſi elle pourra atteindre au terme de ſes deſirs, le même amour ſe transforme en un ſentiment de crainte & d'inquiétude, qui eſt comme un mêlange de la paſſion qu'elle a pour le bien auquel elle veut s'unir, & des réflexions qu'elle fait ſur les difficultés qui l'empêchent d'en jouir.

Que ſi elle parvient à ſurmonter ſes obſtacles en s'uniſſant à l'objet aimé, elle ſent que ſon être eſt augmenté, pour ainſi dire, de tout ce qu'elle y a joint de perfection & de bonheur, par la poſſeſſion de cet objet ou par le ſentiment qu'elle en a, & ſon amour devient alors un amour de joie, de repos, de tranquillité, à la vue de la grandeur de ſon être, dont l'imperfection ou le vuide diminue, parce qu'il ſe remplit d'un bien qui manquoit à ſon intégrité.

Mais ſi par malheur elle vient à en être privée, elle croit, par la même raiſon, avoir perdu une partie d'elle-même, & ce retranchement pénible qui l'oblige à regarder ſon être comme ſouffrant une eſpéce de diminution, & devenu, en un ſens, moindre qu'il n'étoit, la plonge dans un ſentiment de triſteſſe, que l'on peut appeller un amour de douleur.

Je m'arrête ici néanmoins, & je me demande à moi-même, ſi ces termes d'accroiſſement & de diminution de mon être me préſentent une idée claire & intelligible, ou ſi ce ne ſont point des expreſſions plus oratoires que philoſophiques, & plus propres à exciter je ne ſçai quel ſentiment confus dans mon ame, qu'à me faire concevoir diſtinctement une vérité.

J'ai craint d'abord, en effet, de tomber dans cet inconvénient en me ſervant de ces termes ; mais plus je les exa-

mine attentivement, plus il me ſemble que mon eſprit s'y familiariſe, & qu'il s'y attache non ſeulement par goût & par ſentiment, mais par lumiere & par réflexion.

J'obſerve premierement, que mon être ne feroit rien pour moi, & qu'il me deviendroit comme étranger, ſi je ne le ſentois pas, ou ſi mon exiſtence n'étoit tellement préſente à mon eſprit, que je ne ſçaurois en douter un ſeul moment.

Je remarque enſuite, que le ſentiment intime de mon exiſtence n'eſt autre choſe que la conſcience qui eſt en moi de mes penſées ou de mes ſentimens, & qui me fait toujours raiſonner ainſi, au moins d'une maniere implicite : je penſe ou je ſens ; donc j'exiſte ; car ce qui n'exiſte pas, ne ſçauroit ni penſer, ni ſentir.

Ainſi, penſer ou ſentir & connoître que je le fais, c'eſt la preuve intérieure & continuelle que j'ai de mon exiſtence; mais, par la même raiſon, penſer plus, ou ſentir davantage, & en avoir la conſcience, c'eſt pour moi la marque ou le caractere d'un plus grand être ou d'un être plus excellent ; & comme je connois que je ſuis par la conſcience de mes penſées ou de mes ſentimens, je meſure auſſi ce que je ſuis par la grandeur des uns & des autres, qui me montre non ſeulement la réalité, mais l'étendue de mon être, ou qui forme du moins l'opinion que j'en ai, ce qui revient au même, par rapport à la ſatisfaction de mon amour-propre.

En effet, il importe peu à cet égard, que je devienne réellement plus grand, par l'élévation, la vivacité, la perfection des opérations de mon ame, ou que je demeure réellement le même. Il ſuffit, pour nourrir & pour animer mon amour de complaiſance, que je croie devenir plus grand ou plus parfait, & l'objet de cet amour qui eſt moi-même croît également à mes yeux, ſoit que mon être acquiere un nouveau degré de réalité, ſoit qu'il s'augmente ſeulement dans mon opinion.

Or, plus j'ai de penſées ou de ſentimens, plus j'y apperçois d'étendue ou d'élévation, plus auſſi je crois avoir de réalité d'être, ou d'excellence dans l'être, & plus je me

flatte d'approcher, ou du moins de n'être pas si éloigné de la plénitude & de la perfection de l'Etre infini.

Chaque défaut, ou chaque privation d'un avantage qui me paroît dû à ma nature, est comme une négation d'être que je sens avec peine ; parce que plus je reconnois en moi de ces privations ou de ces défauts, plus je suis forcé de m'avouer à moi-même combien je tiens du néant, si je puis parler ainsi ; & au contraire, à mesure que ces privations cessent & que le vuide se remplit, je crois éprouver en moi une espéce de création, qui me donne comme un nouveau degré d'être.

Je le crois d'autant plus volontiers, que ce qui m'est connu dans mon ame n'est pas tant son essence que ses actes, ou ses différentes modifications ; semblables, en un sens, aux vagues de la mer qui en agitent la surface, sans en laisser voir le fond ; mes pensées se suivent sans intervalle, mes volontés se succédent l'une à l'autre sans aucune interruption.

Est-ce cette continuité même de pensées & de volontés qui fait toute l'essence de mon ame ? Ou y a-t-il encore quelque chose de plus ? C'est ce qu'il ne m'est pas donné de connoître certainement. Je ne vois donc, ou je ne sens distinctement que des actes ou des modifications de mon être qui m'occupent successivement, & comme c'est par-là que je juge de sa dignité aussi bien que de son existence, je m'imagine croître à proportion de la perfection des actes par lesquels je me connois, & pour tout dire en un seul mot, je pense que *je suis plus être*.

Ne puis-je pas même observer des vestiges de cette espéce de Métaphysique naturelle à l'homme dans nos expressions les plus familieres ? Nous disons tous les jours qu'un homme *a plus d'esprit* que les autres, ou que c'est *un grand génie*, comme si nous voulions marquer par-là que son être spirituel a quelque chose de plus que celui du commun des mortels ; & nous ne jugeons pas autrement de son cœur, lorsque pour exprimer son courage, sa constance, sa générosité, nous disons que c'est *une grande ame ou un cœur magnanime*. Nous

ſuppoſons donc qu'il y a une eſpéce d'inégalité dans les ames comme dans les corps, & non ſeulement dans des ames différentes, mais dans la même ame comparée avec elle-même. Qu'un Prince ou un Général d'armée ſe ſoit ſignalé par une action plus héroïque que celles qu'il avoit faites juſqu'alors, nous lui diſons, qu'après avoir ſurpaſſé les autres, il vient de ſe ſurpaſſer lui-même ; & cette expreſſion, que la flatterie a rendue trop commune dans les panégyriques, n'a été d'abord applaudie que parce qu'elle renferme un fond de vérité, c'eſt-à-dire, parce qu'il eſt naturel à l'homme de penſer, qu'il peut toujours croître du côté de l'eſprit, ou de celui du cœur, & que lorſqu'il le fait, il reçoit, en quelque maniere, comme une nouvelle & plus grande meſure d'être.

Les expreſſions contraires, dont nous nous ſervons à l'égard de ceux qui ſont l'objet de notre mépris, ſuppoſent la même maniere de penſer ; & quand nous diſons qu'un homme *n'a point d'ame*, qu'il *n'eſt rien*, ou qu'il eſt *immédiatement au-deſſus du rien* ; nous faiſons voir, ſans y penſer, combien il nous eſt ordinaire de compter les degrés de l'être par ceux du mérite ou de la perfection, & que celui qui en a moins, eſt auſſi regardé, en un ſens, comme exiſtant moins que celui qui en a plus.

Je ne me repens donc point d'avoir dit, que lorſqu'un nouveau bien s'unit à mon ame par le ſentiment que j'ai de ſa préſence, il me ſemble que mon être reçoit une eſpéce d'augmentation ou d'accroiſſement, parce que je m'imagine devenir quelque choſe de plus à meſure que je ſens croître les idées ou les ſentimens de mon ame, dont les actes & les modifications me font juger, non ſeulement que je ſuis, mais de ce que je ſuis.

J'ai dit, & j'ai dû dire, par la même raiſon, que lorſqu'au contraire, je perds une partie des penſées & des ſentimens qui me donnoient une plus grande idée de mon être, je crois auſſi qu'il a ſouffert une eſpéce de diminution, parce que le ſentiment de mon exiſtence eſt pour moi la même choſe que mon exiſtence, & que plus je reconnois en moi de vuide

ou de privation, moins je ſens que j'exiſte, ou bien je crois exiſter plus imparfaitement & être quelque choſe de moins.

Que ſi je ſouffre non ſeulement la privation du bien, mais un mal réel & poſitif, comme une douleur vive, qui me fait preſque perdre la liberté de penſer ; en ſorte que mon ame ne s'apperçoive plus de ſa vie que par un ſentiment pénible & humiliant. C'eſt alors que ſon être lui paroît d'une nature ſi vile & ſi miſérable, que, comme je l'ai dit ailleurs, elle aimeroit preſque mieux ceſſer d'être entiérement, que de continuer d'être ſeulement pour ſouffrir.

Ainſi, m'aimant toujours dans tout ce que j'aime, d'un côté, mon amour propre eſt content & ſatisfait, lorſque je poſſéde ce qui m'eſt avantageux, ou ce qui me le paroît, parce qu'il ſe complaît dans mon être, devenu plus grand & plus parfait par la jouiſſance d'un bien auquel ma volonté s'unit, & qu'elle s'approprie en quelque maniere. Mais par une ſuite du même principe mon amour-propre s'afflige au contraire, & ſe plaint lorſque je ſuis forcé de me déplaire, pour ainſi dire, à moi-même, par la vue de cette eſpéce de diminution & d'aviliſſement que le mal me fait ſentir dans mon être, ſoit en me privant de ce qui me paroît lui être dû, ou en me faiſant ſouffrir une peine dont je crois qu'il doit être exempt.

Mon amour eſt donc un amour d'union par rapport au bien que ma volonté tend toujours à joindre & à identifier, ſi je puis parler ainſi, avec mon être ; & mon amour eſt auſſi un ſentiment d'horreur, de ſéparation, d'éloignement, par rapport au mal, qui me paroît ſi étranger, ou plutôt ſi contraire à mon être, que je fais tous mes efforts pour le fuir par un mouvement naturel à ma volonté, qui évite, autant qu'il lui eſt poſſible, tout ce qui me menace de mon imperfection ou de mon malheur.

C'eſt ce qui rend mon averſion pour le mal ſuſceptible des mêmes degrés ou des mêmes différences que j'ai diſtingués dans mon affection pour le bien. Je ſuis diverſement affecté par la vue de l'un, comme par la vue de l'autre,

ſelon les diverſes ſituations dans leſquelles je l'apperçois ; & ma haine pour le mal reçoit des noms différens, ſelon qu'il s'approche ou qu'il s'éloigne de moi ; que je le ſouffre actuellement, ou que je crains de le ſouffrir.

En un mot, mon amour eſt toujours le principe & la meſure de ma haine. La diminution de mon être ne me déplaît que par un effet de la complaiſance que j'ai dans ſon augmentation. L'un de ces ſentimens eſt comme le contre-coup de l'autre ; & la même inclination qui me porte au bien, me fait fuir le mal, comme un ruiſſeau qui court vers le nord, s'éloigne autant du midi qu'il s'approche du ſeptentrion.

Je n'ai donc, à proprement parler, qu'une ſeule inclination, une ſeule paſſion, un ſeul principe de mouvement ou de repos, que j'appelle l'amour, dont la haine tire ſa naiſſance; paſſion ou inclination vraiment mere & primitive, qui demeure toujours la même, quoiqu'elle agiſſe diverſement, & qu'elle prenne les différentes formes de deſir ou de crainte, d'eſpérance ou de déſeſpoir, de joie ou de triſteſſe, de douceur ou de colere, de bienveillance ou de vengeance, ſelon les divers points de vue dans leſquels elle enviſage ſon objet.

J'en ai donné la deſcription juſqu'à préſent, plutôt que la définition ; j'ai eſſayé d'en découvrir les principaux caracteres ; j'y ai apperçu un mêlange de deſir, de complaiſance en moi, de pente à l'union. Mais entre ces différens caracteres, quel eſt celui qui lui eſt eſſentiel, qui forme véritablement ſa nature, & par lequel on puiſſe le définir exactement ?

Il doit conſiſter, ſans doute, dans ce qui eſt commun à ces différentes révolutions heureuſes ou malheureuſes de l'amour, dont je viens de faire l'énumération, & qui en peut être la véritable cauſe.

Mais le ſentiment qui y domine, & qui en eſt comme le premier mobile, c'eſt cette complaiſance intime que j'ai en moi ; ce regard flatteur que je jette ſur mon être ; ce plaiſir

plaiſir ſecret avec lequel j'en contemple les propriétés ou les modifications ; cette délectation ſupérieure à tout autre que je trouve à me ſentir auſſi parfait & auſſi heureux que je puis l'être.

Si je l'étois pleinement & conſtamment, mon amour pour moi ne ſeroit jamais qu'un amour de complaiſance, d'adhéſion, de repos, parce que cette eſpéce de volupté, que je trouverois à me contempler moi-même, rempliroit toute l'étendue de mes deſirs. Mais comme il s'en faut de beaucoup que je ne ſois dans cet état, mon amour de complaiſance produit néceſſairement l'amour de deſir, & toutes les autres formes de l'amour dont je viens de parler, dans leſquelles je veux toujours ajouter quelques degrés à la perfection ou à la plénitude de mon être, & par conſéquent à la complaiſance avec laquelle je le conſidere.

Or, ſi les différentes eſpéces de l'amour conviennent toutes en ce point, qu'elles tendent à me mettre en état de me complaire parfaitement à moi-même ; ce qui conſtitue l'eſſence de mon amour ne peut être que cette complaiſance même dont je ſuis rempli pour moi, & que je cherche continuellement à augmenter.

De-là viennent tous ces mouvemens intérieurs, auxquels les hommes ont donné le nom de paſſions, parce qu'ils ſont comme la ſouffrance & le tourment de leur ame, toujours agitée d'une maniere pénible, tant qu'elle ne peut ſe regarder elle-même avec une complaiſance entiere & durable.

Le deſir, à quoi il ſemble que Socrates ou la Prêtreſſe aient voulu réduire la nature de l'amour, en eſt l'effet plutôt que l'eſſence. Effet qui naît de deux cauſes dont ce Philoſophe a comparé l'union au mariage de deux divinités. Je ſouſcris volontiers au choix de la mere qu'il donne au deſir ; ce mouvement naît ſans doute de notre indigence, ou de la pauvreté de notre nature. Mais c'eſt l'amour de complaiſance qui en eſt le pere ; c'eſt cet amour qui, joint au ſentiment de notre imperfection, engendre néceſſairement le deſir, ou cette bienveillance par laquelle nous nous ſouhaitons à nous-

mêmes tous les biens dont la possession peut justifier & faire croître notre complaisance dans notre être. Voilà tout le mystere de la naissance de l'amour, si on le regarde seulement comme desir ; ce n'est pas qu'il n'ait aussi pour premiere cause le dieu de l'abondance, ou l'être infiniment parfait, dont la bonté nous présente les idées de ce qui manque à notre perfection, & qui montre, pour parler ainsi, à l'amour de complaisance, les enfans qu'il doit produire, ou les desirs qu'il doit former ; mais c'est cet amour qui les produit immédiatement & qui, par conséquent, doit être appellé le pere de tous les autres amours.

Ne seroit-il donc point (s'il m'est permis de porter plus loin le progrès & la suite de mes pensées) ne seroit-il point une image & une émanation de l'amour que Dieu a pour lui-même ? J'ai osé chercher l'idée de ma perfection dans celle de la perfection divine, & pour bien connoître la nature de mon amour, ne dois-je pas aussi l'étudier dans cet amour immuable, éternel, infini que Dieu a pour son être ?

J'avoue néanmoins que je ne m'éleve jamais sans frayeur jusqu'à ce divin modéle. L'homme se trouble, se confond & sa langue ne fait presque que balbutier, lorsqu'il veut parler de la nature du premier être. Mais s'il ne m'est pas défendu d'essayer de la connoître, au moins en partie, par les idées qu'elle me donne d'elle-même ; je comprends d'abord que l'amour considéré en Dieu, comme s'aimant lui-même, ne peut jamais renfermer la moindre étincelle d'un desir. Le desir naît du besoin, & le besoin naît de l'imperfection. Ainsi admettre en Dieu des desirs, ce seroit y supposer l'un & l'autre, c'est-à-dire, blasphêmer contre la Majesté de l'Etre infiniment parfait.

Que peut desirer celui qui posséde nécessairement, parfaitement, éternellement la plénitude de tous les biens, c'est-à-dire, l'essence de l'Etre, de la perfection, de la béatitude ? Mais si cela est, je ne puis concevoir l'amour de Dieu pour Dieu même que comme un amour de complai-

ſance, par lequel Dieu jouiſſant du ſpectacle de ſon Etre infini, eſt toujours infiniment heureux ; ou ſi pour ſoulager la foibleſſe de mon intelligence, je cherche à diſtinguer, comme des faces différentes, dans ce qui eſt eſſentiellement un, ne dirai-je pas, Dieu ſe complaît ſouverainement dans ſon Etre, qui renferme ſon exiſtence néceſſaire & éternelle, dans ſa perfection immenſe, dans ſa félicité infinie, & que c'eſt précisément dans cette complaiſance ineffable que conſiſte, autant que je puis le concevoir, cet amour parfait que Dieu a pour lui-même?

Si je ramene à préſent ma vue ſur la créature, après avoir entrepris de l'élever en tremblant, juſqu'au Créateur, tout concourt à me perſuader que mon amour a été formé ſur ce modéle de toute affection légitime.

Je ſens, malgré tous les défauts de mon Etre, que Dieu a imprimé ſur moi quelques traits de ſa grandeur. Je ne ſçaurois être, à la vérité, qu'une image ou une copie néceſſairement imparfaite d'un original néceſſairement parfait. Mais il lui a plu néanmoins de faire rejaillir ſur mon ame comme un rayon de ſa divinité (*d*).

Elle y luit pour mon être même, *Dieu eſt celui qui eſt*, & j'exiſte d'une maniere bornée & dépendante, mais qui ne laiſſe pas de repréſenter ſon auteur, par cet être emprunté que je tiens de lui.

Elle y luit par mon intelligence, qui eſt l'image de la ſienne, & qu'il rend capable d'appercevoir une partie de ſes idées éternelles, & des ouvrages dont elles ſont le modéle.

Elle y luit encore plus par ma volonté qui, quoiqu'ineſficace par elle-même, imite de loin & d'une maniere imparfaite le pouvoir divin, par la bonté qu'il a de produire certains effets dans mon ame & dans mon corps, à l'occaſion de mes ſeuls deſirs, comme je l'ai expliqué dans ma troiſiéme méditation.

Mais ſi cela eſt, puis-je douter que ce qui domine dans

(*d*) *Signatum eſt ſuper nos lumen vultus tui Domine.* Pſ. 4. 7.

ma volonté, ce qui en eſt comme le fond, & qui en dirige tous les mouvemens, je veux dire, l'amour que j'ai pour moi, ne porte auſſi le caractere de la même reſemblance, & qu'il ne ſoit comme l'écoulement de l'amour que Dieu a pour lui-même ?

En effet, d'où pourroit venir cet amour que je ſens naturellement pour mon être ? Il naît avec moi, il croît, il vit avec moi ; mais je crois ſentir qu'il ne meurt point avec moi, ou du moins avec ce corps qui eſt uni à mon ame. Il porte ſes vœux bien au-delà des bornes de cette vie fragile & périſſable. Il veut que je ſois heureux lors même que j'aurai ceſſé d'être ſur la terre. Mon eſpérance, comme dit le Sage, eſt pleine d'immortalité (*c*). Mortel par la foibleſſe du lien qui m'unit à une petite portion de matiere, je me crois immortel par l'étendue, & ſi je l'oſe dire, par l'éternité de mes deſirs, ou par ce ſentiment intérieur qui me fait deviner, comme diſoit Socrates, que ces deſirs ne me ſont pas donnés en vain, & qu'ils renferment comme un ſecret préſage de la durée immortelle de mon être. Mais qui peut m'avoir inſpiré un tel ſentiment ? Qui peut l'avoir donné à tous ceux qui me ſont ſemblables ? Un effet commun ne peut avoir qu'une cauſe commune, & ce qui ſe trouve dans mon être comme dans celui de tous les hommes, ce qui en eſt également inſéparable, ne ſçauroit venir que de la main qui l'a formé. C'eſt par ma raiſon, c'eſt par des idées claires, ou par des ſentimens, dont la certitude égale celle de mes idées, que je travaille ici, comme je l'ai déclaré d'abord, à connoître la nature de mon amour propre. Mais ma raiſon, mes idées, mes ſentimens m'apprennent également, qu'une inclination gravée par le doigt de Dieu dans le fond de mon être, doit porter le caractere de ſa ſageſſe, & elle ne le porteroit pas ſi elle n'imitoit l'amour que Dieu a pour lui-même, ſi elle ne retraçoit, en quelque maniere l'image de cet amour ; en un mot, ſi je ne m'aimois pas comme Dieu s'aime.

(*c*) *Spes illorum immortalitate plena eſt.* Sap. 3.

Prenons garde néanmoins & craignons de porter trop loin ce parallele. Suis-je donc ma derniere fin à moi-même? Suis-je le terme de ma complaisance, & mon bonheur consiste-t-il à contempler la perfection de mon être, comme celui de Dieu est de se complaire dans la perfection de son essence? C'est pour résoudre une difficulté si importante, que je dois m'appliquer ici à démêler l'équivoque de ces expressions, qu'il faut que je m'aime comme Dieu s'aime, ou que mon amour est formé sur le modele de l'amour divin.

Il est vrai que je suis obligé de l'imiter, & je ne sçaurois en douter, puisque mon amour n'en est qu'une émanation, comme je viens de le dire. Mais puis-je croire que je l'imite, lorsque je m'arrête à moi-même, lorsque mon affection ne se porte pas plus loin, & que je deviens l'unique objet de ma complaisance?

Dieu en s'aimant lui-même, aime l'Etre infiniment parfait, & moi en m'aimant moi-même, j'aime un être si imparfait, que mon amour est nécessairement autant éloigné de l'amour divin, qu'il y a de distance entre le fini & l'infini.

Qu'est-ce donc que j'éprouverai dans cet état, & quelle sera la destinée de mon amour propre?

Mon être a des bornes & des bornes fort étroites. Mon amour, ou ce qui est la même chose, ma volonté n'en a point. Quelle est la raison de cette différence, & pourquoi un être si limité a-t-il une volonté si indéfinie? C'est qu'il faut nécessairement que tout être inférieur soit fini; autrement, il seroit égal à Dieu, ou plutôt il seroit Dieu même: mais comme il sent ses bornes & son imperfection, & que c'est là ce qui allume ses desirs, ils s'étendent à tout ce qui leur manque, & ce qui leur manque étant infini, la volonté ou l'amour d'un tel être tend aussi, par sa nature, à l'infini; en sorte que son imperfection même semble devenir par-là le principe ou l'occasion de sa perfection. Je dois donc, comme tout être borné, mesurer ma volonté, non parce que j'ai, mais parce je n'ai pas, à peu près de la même

maniere que les Epicuriens disoient, que le vuide étoit infini, afin qu'il pût contenir des mondes infinis.

Mais si tel est le caractere de ma volonté, ou de mon amour, comment un être aussi limité, aussi défectueux que le mien pourroit-il épuiser une faculté si immense & si insatiable ?

Quelque affection que j'aie pour moi, ce moi que j'aime tant ne peut être jamais un bien proportionné à mon affection même, parce qu'il a des bornes & que cette affection n'en a point.

Je ne jouis pas même véritablement de mon être, (& ce n'est point un paradoxe de parler ainsi) lorsque je me borne à ne jouir que de mon être. Je crois prendre le réel & je ne saisis que le vuide. Plus je m'occupe d'un être si imparfait, plus je cherche à m'en nourrir, plus aussi j'en découvre l'imperfection, le défaut, le néant, par la privation que j'y sens d'une multitude infinie de biens. Je me vois donc condamné par-là à n'être jamais qu'un desir, & un desir qui ne peut être satisfait, tant que je ne lui donne que moi-même pour lui servir d'aliment & de pâture.

Ce n'est pas tout. Non seulement ce desir ne trouve pas en moi sa suffisance, si je puis parler ainsi ; mais c'est un imposteur, toujours attentif à m'amuser par un apparence de bien, qui me conduit tôt ou tard à un mal très-réel. Il me remplit d'une idée fausse & chimérique de mon être ; je me représente à moi-même sous une infinité de formes séduisantes, comme si sous ces différens masques, qu'il me fait prendre successivement, je pouvois fixer en moi mon amour & ma complaisance. Mais ces vains portraits, qu'il me trace de ma perfection, disparoissent en un instant, comme ces fantômes agréables, que l'illusion du sommeil produit quelquefois. Je me réveille bien-tôt, & non seulement je ne trouve rien dans mes mains ; mais je me sens véritablement malheureux, soit par le désespoir d'obtenir ce que je desire. soit par l'impossibilité d'éviter tout ce que je crains.

Eſt-ce donc là l'effet que devroit produire en moi l'imitation de l'amour divin ſi elle étoit parfaite ? Dieu eſt heureux par l'amour qu'il a pour lui-même, & celui que j'ai pour moi ne ſert qu'à me rendre malheureux ; mais quelle peut être la cauſe de ma diſgrace ? ſi ce n'eſt qu'en ne voulant aimer que mon être, je m'éloigne infiniment de Dieu, bien loin d'imiter, comme je le devrois, ce parfait modéle de mon amour.

En quoi ferai-je donc conſiſter cette imitation fidele, qui ſeule eſt conforme à la véritable nature de mon amour ; puiſqu'elle peut ſeule nous rendre heureux, unique objet de l'inclination qui m'attache à moi-même ? Pour réſoudre cette queſtion, méditons plus profondément ſur l'idée de l'amour Divin, autant qu'il nous eſt permis de la concevoir.

Nous reconnoîtrons d'abord que Dieu aime ſes créatures. Car comment les auroit-il créées, s'il ne les avoit aimées ? Il n'y a point de volonté ſans amour. Or Dieu a voulu ſes ouvrages : donc il les a aimés. Je n'ai pas beſoin de m'arrêter plus long-temps à prouver une vérité ſi évidente, & dont j'ai d'ailleurs tant de témoignages ſenſibles au dehors & au dedans de moi, comme je le dirai dans un moment.

Mais Dieu ne ſçauroit aimer que lui-même, puiſque ſon amour, comme je l'ai déja dit, n'eſt que ſa complaiſance infinie & éternelle dans ſon être infini & éternel.

Donc ſi Dieu aime les êtres inférieurs, comme je n'en ſçaurois douter, & ſur-tout les êtres intelligens, il ne peut les aimer qu'en lui-même, ou, pour m'exprimer peut-être plus correctement, c'eſt lui ſeul qu'il aime en eux. Il y aime ſes idées infinies ſur leſquelles il en a reglé la nature & l'eſſence : il y aime ſa volonté toute puiſſante qui les a créées, en ne faiſant que vouloir leur exiſtence : il y aime ſa providence par laquelle il les conduit & les gouverne ſuivant les loix de ſa ſageſſe : il y aime enfin ſa juſtice par laquelle il les punit s'ils abuſent de ſes bienfaits, & ſa bonté par laquelle il les récompenſe s'ils en font l'uſage auquel il a attaché leur félicité.

Tel eſt donc le caractere de l'amour Divin, autant que ma

foible raiſon peut le connoître. Dieu aime ſes créatures, & il ne les aime qu'en lui-même, ou plutôt il n'aime que lui-même dans ſes créatures. Voilà le modele que je dois imiter ſi mon amour-propre eſt raiſonnnable, c'eſt-à-dire, s'il ſçait tendre à ſa véritable fin.

Je conclus de ces principes ;

1°. Que ſi je puis m'aimer légitimement, puiſque Dieu m'aime, & que c'eſt lui-même qui me donne ce plaiſir que je goûte en m'aimant, je ne dois m'aimer que comme Dieu m'aime ; puiſqu'il n'eſt pas moins le modele que la ſource de mon amour, & que je ne ſçaurois m'aimer raiſonnablement ſi je m'aime d'une autre maniere que je ne ſuis aimé de celui qui eſt la ſouveraine raiſon ou la ſageſſe même.

Mais comment eſt-ce que Dieu m'aime ? Et ſi tout amour eſt une complaiſance dans l'objet aimé, quel eſt le caractere de celle que Dieu a dans mon ame comme dans ſon ouvrage, & méritant ſeulement par-là un regard de ſa bienveillance paternelle ?

Dieu ne peut ſe complaire que dans la vérité, c'eſt-à-dire, dans ce qui eſt conforme & convenable à l'eſſence des êtres qu'il a créés. Ainſi puiſqu'il lui a plu d'aimer mon ame & de s'y complaire en la créant, en la conſervant, en lui donnant un commencement & comme une ſemence de bonheur & de félicité, je dois croire qu'elle ne peut être l'objet de ſa complaiſance ou de ſon amour, qu'en tant qu'elle participe à l'être ; en tant qu'elle eſt auſſi parfaite que ſa nature le lui permet ; en tant qu'elle eſt auſſi heureuſe qu'il lui eſt poſſible de le devenir.

Je m'aime donc comme Dieu m'aime, & ma complaiſance en moi eſt ſemblable à celle de Dieu même, lorſque j'aime mon être, comme participant à l'être divin, comme parfait ou travaillant à le devenir, ſelon les bornes de ſa condition ; enfin comme heureux par la vue de ſa perfection même. Car puiſque Dieu ne peut ſe complaire en moi comme ſon ouvrage qu'en tant qu'il me rend parfait, je ne puis auſſi avoir pour moi cette complaiſance qui imite celle de Dieu, & qui ſeule

ſeule peut faire mon bonheur, ſi ce n'eſt en me conſidérant comme auſſi parfait qu'il a plu à Dieu de me donner le moyen de le devenir.

Quand je m'attache ainſi à m'aimer comme Dieu m'aime, mes deſirs n'ont plus rien d'inquiet, d'inconſtant, de défectueux. Ils tendent à acquérir ce qui me manque réellement; & ils y tendent par la ſeule voie qui puiſſent me conduire à cette plénitude de bien qui eſt leur objet: ils me rendent déja heureux, en quelque maniere, par l'eſpérance & par cette eſpece de ſécurité où je vis, quand je puis me rendre ce témoignage à moi-même, que mes vœux ne ſe trompent ni dans la fin ni dans les moyens, puiſque la fin de tout être raiſonnable eſt ſans doute de jouir du plus grand bonheur dont il ſoit capable, & qu'il ne peut y avoir de moyen plus ſûr pour y parvenir, que l'imitation de l'être ſouverainement parfait & ſouverainement heureux, duquel ſeul il peut attendre ſa perfection & ſon bonheur.

Mais comme Dieu n'aime que lui-même dans tous ſes ouvrages, il ne me ſuffit pas de n'aimer en moi que ce que Dieu y aime: & mon ame n'eſt parfaite que quand je parviens à n'aimer plus que Dieu en moi. Il faut donc que ma complaiſance dans mon être, qui eſt l'eſſence de ma félicité, ſorte, pour ainſi dire, des bornes étroites de mon être même pour ne ſe repoſer que dans ſon auteur comme dans ſon dernier terme, & ſe fixer totalement en Dieu, comme Dieu ſe complaît uniquement en ſon eſſence. Mais ſi c'eſt Dieu que je dois aimer en moi, la perfection de mon amour & ſa reſſemblance conſommée avec l'amour Divin, conſiſtera à aimer Dieu beaucoup plus que moi-même, parce que la raiſon me montre évidemment que mon amour doit toujours être proportionné à ſon objet, & s'attacher par conſéquent avec une préférence abſolue à celui qui eſt non-ſeulement le plus grand bien, mais le bien unique & infini au-deſſus de toute meſure & de toute proportion.

Eſt-il bien vrai cependant & ai-je une idée bien claire de cette vérité, qu'il y a un objet que je puis aimer plus

que moi, & cela par une ſuite néceſſaire de l'amour même que j'ai pour moi ? C'eſt la derniere & la plus importante difficulté qu'il me reſte à éclaircir ſur la nature de mon amour-propre.

Rappellons ici ce principe général dont j'ai tâché de me bien convaincre, je veux dire que mon amour tend toujours à l'union, parce que tout bien qui m'attire me paroît devoir faire une partie de moi-même, au moins par le ſentiment que j'en ai. Si cette partie en eſt ſéparée, je conçois un amour de deſir par lequel j'aſpire à la réunir à ſon tout. Si l'union ſe conſomme par la jouiſſance du bien que j'avois deſiré, alors mon amour de complaiſance confond ce bien avec moi : il l'unit, il l'approprie à mon être, que je regarde comme augmenté de ce qui lui eſt joint par l'effet de mes deſirs, & que j'aime comme ne faiſant qu'un ſeul tout avec moi.

Un objet fortement aimé me paroît donc devenir une partie de mon ame : je m'aime dans cet objet, & je l'aime en moi. Le goût que je ſens pour mon ami, & l'aſſurance de celui qu'il ſent pour moi, ſont des modifications agréables de mon ame : c'eſt le bien que je poſſede le plus intimément, & la privation de ce bien me plonge dans une profonde triſteſſe, parce que je perds réellement les penſées & les ſentimens qui me plaiſoient le plus.

Les Poëtes mêmes ſe ſont formé cette image de l'amour ou de l'amitié : & Horace ne faiſoit qu'exprimer une opinion ſi naturelle à l'homme, lorſqu'il diſoit à Mecenas :

Ah te, meæ ſi partem animæ rapit
Maturior vis, quid moror altera,
Nec carus æque, nec ſuperſtes
Integer..................

Il ſentoit qu'en ſurvivant à ſon protecteur & à ſon ami, il ne lui auroit pas ſurvécu tout entier, puiſqu'il auroit perdu avec lui ce qui le flattoit davantage dans les penſées ou dans les ſentimens de ſon ame : & comme c'eſt par-là que nous

meſurons la grandeur & ſa félicité de notre être, Horace pouvoit dire, ſans figure, qu'il ſentiroit en lui une véritable diminution, s'il avoit le malheur de perdre Mecenas.

Cet effet que l'amour heureux ou malheureux produit en nous; ces jugemens que nous portons ſur l'augmentation ou ſur la diminution de notre être; ces ſentimens contraires qui en naiſſent, croiſſent dans notre ame ſelon la meſure du bien qui excite notre amour, & par conſéquent ils doivent croître ſans meſure lorſque ce bien n'en a point, & qu'il nous frappe par ſon immenſité comparée avec la petiteſſe de notre être.

J'étudie donc, pour le mieux comprendre, ce qui ſe paſſe en moi, dans cette comparaiſon où je vois d'un côté ce que Dieu eſt, & de l'autre ce que je ſuis.

Dieu eſt tout, & je ne ſuis rien: il eſt l'être par lequel j'exiſte, la perfection par laquelle je deviens parfait, le bonheur qui me rend heureux; & ces trois choſes, comme je l'ai dit ailleurs, renferment tous les biens. Si j'entre dans un plus grand détail, je ſens que Dieu eſt également & la vie de mon corps, dont il produit tous les mouvemens, & la vie de mon ame dont il éclaire l'intelligence, dont il anime la volonté; & la vie de ce tout compoſé de matiere & d'eſprit, dont il forme & conſerve le lien par ce rapport mutuel de penſées & de mouvemens qu'il y entretient continuellement: en un mot, pour ne pas m'étendre plus long-temps ſur une vérité ſi évidente, Dieu eſt le bien général où je puiſe tous les biens particuliers, & qui peut en répandre ſur moi infiniment davantage, parce que ce qui lui reſte eſt infiniment au-deſſus de ce qu'il me donne. Je ſens non-ſeulement qu'il le peut, mais qu'il le veut; j'en juge par tout ce que j'en ai reçu: mais beaucoup plus encore par ce deſir inſatiable que j'ai d'en recevoir davantage. Auroit-il allumé en moi cette ſoif immenſe d'une béatitude parfaite, s'il n'avoit voulu la ſatisfaire? & cette ſoif même n'eſt-elle pas pour moi un gage aſſuré du bonheur qu'il me prépare, ſi je ſuis fidele à chercher dignement le bien infini qu'elle me préſage par ſon immenſité?

Voilà ce que Dieu eſt en moi : encore une fois je ne ſuis rien lorſque je me compare avec lui : ou ſi j'ai une eſpece de réalité, ce n'eſt qu'une portion d'être infiniment petite qui diſparoît preſqu'à la vue de l'infini, & qui n'a de grandeur, de force, de richeſſes qu'autant qu'elle eſt animée & comme pénétrée de la Divinité. La perfection, & ſi je puis m'exprimer ainſi, l'accompliſſement ou le complement de mon être, c'eſt Dieu ſeul. Tout ce qui me manque eſt en lui, & ma raiſon me dit intérieurement que c'eſt-là ſeulement que je puis le trouver.

Je vois de loin cet Etre incompréhenſible dont les richeſſes doivent ſuppléer à mon indigence : je ne l'apperçois que comme au travers d'un nuage : mais j'en connois aſſez pour ſentir l'impreſſion de cette vérité, & pour raiſonner ainſi avec moi-même.

Ce que je ſuis, ce que je poſſede n'eſt rien en comparaiſon de ce que je ne ſuis pas & de ce que je veux poſſéder. Je vais encore plus loin, & je ſens que ſi je connoiſſois mieux que je ne le fais & Dieu & moi-même, la vue d'une nature auſſi bornée, auſſi imparfaite, auſſi miſérable en ſoi que la mienne, bien loin d'être l'objet de ma complaiſance, ne ſeroit pour moi qu'un ſpectacle triſte & humiliant. Je me verrois ſi près du néant, ſi éloigné du véritable être, que je tomberois preſque dans le déſeſpoir, ſi l'idée de cet Etre, connu comme ſouverainement bon, ne me ſoutenoit par l'eſpérance de participer à ſa plénitude, & de réparer par-là le défaut d'une nature dont le partage eſt le deſir de la perfection, plutôt que la perfection même.

Mais ſi je ne ſuis, à proprement parler, qu'un deſir, comme je l'ai dit dans ma troiſieme Méditation, & ſi j'éprouve tous les jours que nul bien particulier ne peut me ſatisfaire, je dois aimer infiniment plus ce qui eſt ſeul capable de remplir ce deſir que ce deſir même, & par conſéquent ſi mes idées ſont, comme elles le doivent être, la regle de mes ſentimens, mon amour-propre doit ſe complaire beaucoup plus en Dieu que dans moi : il ne faut par-là que ſuivre ſa nature, & je

ne ſçaurois m'aimer véritablement, ſans aimer Dieu infiniment davantage, & comme je viens de le dire, au-deſſus de toute proportion.

Pour développer encore plus cette penſée, je puis conſidérer Dieu, par rapport à moi, dans deux ſituations différentes.

Si je le regarde comme étant encore éloigné de mon être dans une diſtance infinie, je dois ſentir auſſi un deſir infini de m'en approcher pour poſſeder, pour aimer en lui ce qui me manque, & qui peut ſeul remplir ce vuide affligeant que je reconnois au-dedans de moi: & comme ce deſir ſurpaſſe tous ceux que je puis former pour ma félicité, je commence dès-lors à aimer Dieu plus que moi, puiſque c'eſt lui ſeul que j'aſpire à aimer en moi.

Qu'il me ſoit permis enſuite de le conſidérer de près comme s'uniſſant à moi d'une maniere ſi intime, que je n'aie plus, pour ainſi dire, que les penſées & la volonté de Dieu même. Alors, ſi j'oſe me ſuppoſer pour un moment dans l'état de cette union conſommée, je ſens que l'amour de jouiſſance ſuccede à l'amour de deſir: mon être s'étend & ſe dilate véritablement; il devient, en un ſens, comme une partie de l'Etre ſuprême. Et qu'eſt-ce que j'aime en cet état? Quel eſt le véritable objet de ma complaiſance? Ce n'eſt plus moi, à proprement parler; c'eſt Dieu qui s'unit à moi, ou plutôt qui m'unit à lui, qui ſupplée à l'imperfection de mon ame & qui en remplit toute la capacité. Ce qui n'étoit qu'un néant & qui aſpiroit à être, ne ſçauroit plus aimer ce néant dont il eſt ſorti: il aime uniquement l'être auquel il eſt parvenu, ou pour parler encore avec plus de préciſion, je n'étois auparavant qu'un être commencé, ſi je puis haſarder cette expreſſion, je deviens un être achevé, ſelon la meſure qu'il a plu à Dieu de donner à mon eſſence; & quelque bornée qu'elle ſoit, je n'en ſuis pas moins heureux, parce que le vuide de mon ame eſt entiérement rempli, comme le plus petit vaiſſeau n'eſt pas moins plein que le plus grand, lorſqu'il renferme tout ce qu'il peut contenir.

Je ne m'aime donc plus qu'en Dieu, ou plutôt c'eſt Dieu

ſeul que j'aime en moi. Comme ce qu'il ajoute à mon être en s'y uniſſant eſt infiniment au-deſſus de ce que j'étois avant cette union, & qu'il fait, ſans aucune comparaiſon, la meilleure partie de moi-même, je me complais auſſi infiniment plus dans l'Etre Divin qui me remplit par un écoulement de ſa perfection, que dans mon premier être qui n'étoit que foibleſſe & imperfection.

Ainſi Dieu devient alors le ſeul objet de ma complaiſance: il épuiſe toute mon affection ſans me laiſſer aucun mêlange de cet amour-propre défectueux que j'avois autrefois; ou ſi je fais encore quelque retour ſur moi, ce n'eſt que pour y contempler, pour y admirer, pour y aimer tout ce que Dieu a fait dans mon être.

Tel eſt, autant qu'il m'eſt permis de le concevoir, l'état de ces ames qui ne ſont pleinement heureuſes que parce que leur union avec Dieu eſt pleinement conſommée dans le ſéjour de la félicité éternelle. Abſorbées & comme anéanties dans l'Etre Divin, elles s'oublient & ſe perdent heureuſement elles-mêmes: la vue de leur ancienne foibleſſe ne trouble point leur bonheur, parce qu'elles ne ſentent plus que la force de l'Etre infini qui les ſoutient, qui les anime, qui les remplit; & devenues auſſi ſemblables à Dieu qu'un être borné peut l'eſpérer, elles ne s'aiment plus que par l'impreſſion de ce ſentiment de complaiſance que Dieu a en lui-même & dans ſes ouvrages.

Je ne me reconnois point à la vérité dans cette peinture, & je ſens combien je ſuis éloigné d'une ſituation ſi heureuſe: mon intelligence eſt tellement obſcurcie par cette foule importune d'images ſenſibles qui partagent & qui troublent ſon attention, que je ne connois pleinement ni l'extrême imperfection de l'homme qui va preſque juſqu'au néant, ni la ſouveraine perfection de celui qui mérite ſeul le nom d'Etre. C'eſt ce qui fait que ma complaiſance s'arrête ſi ſouvent à moi, & qu'elle ne tend pas toujours à ſe repoſer en Dieu ſeul: mais malgré toute ma foibleſſe, il me reſte encore aſſez de connoiſſance pour ſentir au fond de mon ame que comme

mon être ne ſçauroit être achevé & accompli s'il ne trouve ce qui lui manque en s'uniſſant à l'être de Dieu, mon amour ne peut être auſſi entiérement ſatisfait s'il ne ſe conſume & ne ſe dévore lui-même, pour parler ainſi, par l'amour de ſon auteur, comme une étincelle qui ſe perdroit dans la lumiere & dans l'ardeur du ſoleil.

En effet, pour réunir ici en peu de mots toute la force du raiſonnement que je viens de faire, il n'y a aucune des propoſitions dont il eſt compoſé, qui ne me paroiſſent autant de vérités évidentes & éternelles.

1°. Il eſt clair que mon amour eſt formé ſur le modele de celui que Dieu a pour lui-même.

2°. Par conſéquent il conſiſte en général dans cette complaiſance que j'ai naturellement en mon être, comme Dieu ſe complaît dans le ſien.

3°. Si je m'arrête à ce premier degré, je m'apperçois bientôt que mon amour pour moi ne ſçauroit me rendre heureux. Ma complaiſance bornée à mon être eſt auſſi défectueuſe que mon être même: ainſi ma félicité, qui dépend de cette complaiſance, eſt néceſſairement très-imparfaite; & une félicité imparfaite, ne mérite pas même le nom de félicité, parce qu'elle n'a aucune proportion avec mes deſirs.

4°. Il m'eſt donc impoſſible de ne pas aſpirer toujours à étendre mon être, & à le rendre plus parfait par l'union du bien qui lui manque, afin de pouvoir m'y complaire davantage, & par-là devenir plus heureux.

5°. Or il eſt évident que cette augmentation ou cet accroiſſement de mon être ne peut conſiſter que dans une plus grande participation à l'Etre Divin qui produit en moi les degrés de l'Etre, comme l'Etre même, & qui peut ſeul ſuppléer à mon indigence, en uniſſant à ſon Etre infiniment parfait, une nature auſſi imparfaite que la mienne.

6°. Il n'eſt pas moins évident que cette union me donne infiniment plus que ce que j'avois auparavant, puiſque c'eſt la grandeur des penſées & des volontés de Dieu même qui remplit le vuide de mon ame.

Donc je dois me complaire infiniment plus en Dieu s'unissant à mon être & devenant pour moi tout ce qui me manquoit avant cette union, que dans un être si borné & si défectueux.

Donc mon amour de complaisance pour mon ame tend essentiellement & par sa nature même à se réunir à cette complaisance infinie que Dieu a dans son Etre infini.

Je prends plaisir à faire ici une courte & simple récapitulation de ces vérités, parce que cette précision même me fait voir encore plus distinctement que quelques abstraites qu'elles paroissent, elles ne sont néanmoins que des conséquences aussi clairement renfermées dans l'idée de l'Etre infini & dans celle de l'être borné que les propriétés du cercle ou de la parabole sont contenues dans la notion exacte de ces deux courbes. J'y trouve même cet avantage qu'elles sont beaucoup plus à la portée des esprits capables d'attention; elles doivent l'être en effet puisqu'elles sont le fondement du bonheur auquel tous les hommes sont également destinés.

Qu'est-ce donc que mon amour-propre, si je veux réduire à une espece de définition précise l'idée que je viens de m'en former?

C'est un sentiment naturel & continuel de complaisance en moi qui tend toujours à s'augmenter en augmentant l'objet de cette complaisance, je veux dire la perfection & le bonheur de mon être: sentiment qui vit d'abord en moi & de moi; ou, comme je l'ai dit ailleurs, qui se nourrit de ma propre substance; mais qui trouvant bientôt qu'une nourriture si peu solide irrite sa faim au lieu de l'appaiser, cherche, quand la raison le conduit, à se rassasier de la Divinité même, en s'y unissant intimément pour y trouver tout ce qui lui manque: sentiment enfin qui se consume, comme je viens de le dire, qui se détruit lui-même en quelque maniere à mesure qu'il se perfectionne, & que se dégoûtant d'un objet fini, il aspire à vivre dans l'infini; ensorte que parvenu à ce dernier terme de ses vœux, il n'est plus, à proprement parler, que l'amour

de

de Dieu pour Dieu même, autant qu'une nature bornée peut participer à cet amour.

Je reprends donc à présent ce que j'avois laissé comme en suspens lorsque j'ai expliqué les caracteres de mon souverain bien. Il me restoit, après les avoir connus, à examiner quel est l'objet qui les réunit tous, & qui par conséquent est l'unique cause de ma souveraine béatitude. Mais la nature de mon amour-propre, telle que je viens de la définir, me montre si clairement cet objet, qu'il ne m'est plus possible de le méconnoître, & je puis à présent raisonner de cette maniere.

D'un côté, il est certain que l'essence de mon bonheur consiste dans le plus grand de tous les plaisirs; de l'autre, je conçois qu'il n'en est point qui égale celui que me donne la vue de mon entiere perfection, parce qu'alors je me complais parfaitement en moi ou plutôt en Dieu qui m'unit à son être & qui m'associe à sa félicité. Je trouve dans ma perfection & dans le sentiment que j'en ai, les deux choses qui entrent dans l'idée de mon véritable bonheur, je veux dire, ce qui m'est souverainement bon, puisque rien ne peut m'être plus avantageux que ma perfection même, & ma souveraine béatitude qui est le plaisir suprême que je goûte à en jouir.

L'un, comme je l'ai déja dit, est la cause de mon bonheur; l'autre est mon bonheur même; & par conséquent, pour le redire encore une fois d'une maniere plus courte & plus précise, il ne manque rien à mes desirs, parce que dans la perfection de mon être je trouve mon véritable bien; & dans le plaisir qui en résulte ma véritable félicité.

Mais peut-être n'y a-t-il que mon intelligence qui acquiesce à cette vérité, pendant que mon sentiment intérieur y résiste & ne peut comprendre qu'un bonheur si abstrait, qui ne consiste que dans la vue de ma perfection, & dans ce plaisir délié & purement spirituel qui l'accompagne, puisse être néanmoins l'objet direct & naturel de l'amour que j'ai pour moi-même.

Je m'arrêterai donc encore un moment en cet endroit

pour interroger mon cœur, après avoir parlé ſi long-temps à mon eſprit, & j'interrogerai en même temps celui de tous les hommes pour examiner ſi les preuves de ſentiment s'accordent avec celles de raiſonnement ſur la vérité des principes que j'ai établis, ſoit à l'égard de mon véritable bonheur, ſoit par rapport à la nature de mon amour propre conduit par la raiſon.

J'inviterai donc tous ceux qui peuvent avoir quelque doute ſur ces principes, à rentrer comme moi dans le fond de leur cœur, & à leur faire ces deux queſtions :

1°. Y a-t-il aucun bien (ſi ce n'eſt pas leur perfection) où ils puiſſent trouver les trois caracteres que j'ai attribués au plus grand de tous les biens & au plus grand de tous les plaiſirs, je veux dire qui ſoit véritablement en leur pouvoir, qui rempliſſe tous leurs deſirs, qu'ils poſſedent auſſi long-temps qu'il leur plaît, & qu'ils ne puiſſent perdre que par leur faute ?

2°. Au contraire, leur perfection ne réunit-elle pas ces trois caracteres, & n'eſt-elle pas le plus ſolide objet, la nourriture la plus délicieuſe de cette complaiſance parfaite qu'ils veulent avoir en eux-mêmes, & qui eſt non-ſeulement le fond, mais la félicité de leur amour-propre ?

Pour approfondir d'abord le premier point, je ne m'amuſerai pas à faire ici une longue & ennuyeuſe énumération de tous les biens que je puis comparer avec ma perfection. Je dirai ſeulement qu'il n'y en a que de deux ſortes : les uns qui nous viennent du dehors par l'action d'une cauſe étrangere, & qu'on appelle par cette raiſon les biens extérieurs : les autres qui nous viennent du dedans, par l'effet de notre ſeule volonté, & ce ſont ceux qu'on nomme les biens intérieurs.

Les avantages de la naiſſance, la ſanté, la force du corps, les richeſſes, les honneurs, la gloire, les plaiſirs des ſens, & tout ce qu'on appelle en général les biens de la fortune, ſont du premier genre.

La clarté, la juſteſſe, l'étendue de l'eſprit, la bonté, la droiture, la fermeté du cœur, la multitude & la variété des

connoiſſances, le diſcernement des vrais biens & des vrais maux, le choix des uns & la fuite des autres appartiennent au ſecond.

Mais ai-je beſoin de prouver que les biens du premier ordre n'ont aucun des caracteres du véritable bonheur ? Le cœur humain ne le ſent-il pas lui-même ? Trouve-t-on des hommes qui prétendent de bonne foi que ces biens ſoient en leur pouvoir ; qu'ils rempliſſent tous leurs deſirs, & qu'ils ne puiſſent jamais leur échapper malgré eux ? La vérité contraire n'eſt-elle pas preſque le ſeul point de morale ſur lequel il n'y ait aucune diverſité de ſentimens entre tous les Philoſophes anciens & modernes qui en ont fait le ſujet ordinaire de leurs ouvrages ? Les Poëtes mêmes, ſi je voulois les appeller ici en témoignage, ne parlent-ils pas ſur ce point comme les Philoſophes ? Tous les hommes enfin dans ces momens de dégoût, qui ſont comme les intervalles lucides de leur raiſon, où ils commencent à ſentir l'impoſture de leurs deſirs & la vanité de leurs eſpérances, n'atteſtent-ils pas également l'incertitude, l'inſuffiſance, la fragilité des biens extérieurs ? Comme ſi la lumiere éternelle qui éclaire tous les eſprits avoit voulu que le vice ou le néant de ces biens fût marqué à des caracteres ſi évidens, qu'il n'y eût point de créature raiſonnable qui pût s'empêcher de les reconnoître.

Je ſçais que les biens intérieurs ſont beaucoup plus en mon pouvoir ; je ſens que je puis toujours penſer, juger, raiſonner ; je ſens de même que je puis toujours vouloir, deſirer, aimer, acquérir de nouvelles connoiſſances du côté de l'eſprit, ou former des nouvelles diſpoſitions dans mon cœur, qui augmentent ma complaiſance pour mon être, en augmentant ſa perfection.

Mais quoique cette eſpece de biens ait une relation plus directe avec ma véritable félicité, parce qu'ils dépendent beaucoup plus de moi, il y en a pluſieurs que je ne ſçaurois ni acquérir, ni conſerver ſans de grands efforts & même ſans le ſecours des autres hommes. La hauteur ou la ſubtilité

de certaines connoiſſances étonne ou rebute mon eſprit, ſi elles ne ſont pas abſolument au-deſſus de ſes forces : la contention longue & opiniâtre qu'elles en exigent les met à ſi haut prix qu'il renonce ſouvent à les acheter.

Quand même l'acquiſition de tous les biens ſpirituels ſeroit plus facile, elle ne feroit, à l'égard d'une grande partie de ces biens, qu'irriter ma curioſité naturelle ſans la ſatisfaire jamais pleinement : ſemblables, en ce point, aux objets extérieurs de mes deſirs, ils ne ſçauroient les remplir ; la même ardeur en précede la jouiſſance ; le même dégoût la ſuit. Et qu'importe que je ſois la dupe des ſpéculations de mon eſprit ou que je ſois trompé par les mouvemens de mon cœur, ſi, en ſuivant les uns ou les autres, je m'éloigne également de la véritable route du bonheur !

Ne puis-je pas dire, enfin, que ces biens, quoique ſpirituels, participent, en quelque maniere, à la condition de mon corps, qu'ils ont une caducité inévitable & qu'ils éprouvent une eſpece de mort ? L'âge, la mauvaiſe ſanté, le ſoin des affaires publiques ou domeſtiques, la laſſitude même du travail & la difficulté de le ſoutenir conſtamment, me font perdre peu à peu ces tréſors de lumieres & de connoiſſances que je m'étois fait un plaiſir d'amaſſer ; quelque longue qu'en ſoit la durée, elle eſt toujours renfermée dans le cercle étroit de ma vie, & je ſuis ſouvent obligé de m'écrier, comme le plus ſage des mortels le faiſoit à la fin de ſes jours : *& agnovi, quod in his quoque eſſet labor & afflictio ſpiritûs* (*f*).

Ce ſeroit donc en vain que je chercherois les caracteres de la véritable félicité ou dans les biens du dehors ou même dans ceux du dedans, qui ne ſont point ma perfection ; mon ſentiment intérieur me l'apprend, comme à tous mes ſemblables, *ſans le ſecours du raiſonnement*. C'eſt la premiere vérité ſur laquelle j'ai interrogé le cœur de tous les hommes : j'eſpere qu'il ne me répondra pas moins favorablement ſur la

(*f*) *Eccleſiaſt. ch. v. v. 17.*

ſeconde, & qu'il reconnoîtra auſſi avec moi que tous ces caracteres ſe réuniſſent au contraire dans ma perfection, telle que je l'ai expliquée.

Je l'ai fait conſiſter uniquement dans le bon uſage de mon intelligence & de ma volonté, pour procurer, & à mon corps & à mon eſprit & au tout qui en réſulte, ce qui convient véritablement à leur nature ou ce qui leur eſt le plus avantageux.

Je demande donc à tout homme raiſonnable s'il y a rien qui ſoit plus en ſa puiſſance & qui dépende plus de ſa volonté que le bon uſage de ſes facultés naturelles? Me dira-t-il qu'il n'eſt pas toujours le maître de ſon intelligence? Il ſera donc auſſi obligé de m'avouer qu'il y a des momens où il n'eſt pas un être raiſonnable; car qu'eſt-ce qu'un être raiſonnable? Si ce n'eſt un être qui a non-ſeulement l'uſage de la raiſon, mais le pouvoir d'en bien *uſer;* ſans quoi le don de la raiſon, le plus grand préſent que nous ayons reçu du Ciel, ne ſerviroit qu'à nous rendre déraiſonnables. Mais ſi une telle propoſition révoltoit juſtement tous les eſprits, il n'y en a donc point qui ne doive reconnoître qu'il eſt autant en ſon pouvoir d'acquérir la perfection qui convient à ſon intelligence qu'il dépend de lui d'être raiſonnable, puiſqu'être raiſonnable c'eſt faire un bon uſage de ſa raiſon, c'eſt être parfait du côté de l'intelligence.

Prétendra-t-on que notre volonté eſt moins ſoumiſe que notre entendement au pouvoir de notre raiſon? Mais tous les hommes ne ſentent-ils pas qu'il n'y a rien qui ſoit plus en leur puiſſance que leur volonté? Pour ſouſtraire notre intelligence aux loix de la raiſon, il faut ſuppoſer que l'homme n'eſt pas un être raiſonnable; & pour y ſouſtraire notre volonté, il faut ſuppoſer que l'homme n'eſt pas libre; ſuppoſition auſſi abſurde que la premiere, & que je crois avoir pleinement réfutée par avance dans ma troiſieme Méditation. Le ſentiment du pouvoir que nous avons ſur notre volonté ne peut ceſſer en nous qu'avec celui de notre exiſtence: c'eſt la ſeule de nos facultés qui ſe ſuffiſe à elle-

même à l'égard d'un bien dont elle jouit aussi-tôt qu'elle l'aime véritablement. Or, telle est précisément notre perfection : vouloir être parfait, c'est déja l'être en partie; & l'être totalement, n'est autre chose que le vouloir entiérement.

Pour développer encore plus ma pensée sur ce sujet, je conviendrai volontiers qu'une grande partie de ce qu'on appelle les qualités de l'esprit & du cœur sont des biens que la nature partage souvent d'une maniere très-inégale entre les hommes. Les uns naissent avec beaucoup plus de pénétration, de sagacité, d'étendue & de justesse d'esprit que les autres : il y a des cœurs naturellement foibles & pusillanimes; il y en a qui sont naturellement fermes & courageux ; mais on ne trouve point autant de différence dans ce qui regarde la connoissance & l'amour de la perfection dont ils sont susceptibles : les dispositions sont presqu'égales à cet égard dans tous les hommes ; & je comprends de même qu'il a été digne de l'Etre infiniment bon qui nous a formés, que le bien le plus nécessaire de tous à une créature intelligente fût aussi celui que tous les hommes eussent plus également le pouvoir d'acquérir.

Comme notre perfection ne consiste que dans le bon usage de notre liberté, c'est un bien qui se proportionne non-seulement aux différens états, mais aux divers degrés de lumiere que chaque homme en particulier a reçus de la nature. Un esprit médiocre peut être aussi parfait, dans ce qui forme véritablement son bonheur, que le génie le plus sublime ; un poids d'une livre ne fait pas moins sa charge dans l'univers, quand il soutient un pareil poids, que le corps immense de Jupiter, lorsqu'il se maintient en équilibre avec un égal volume de la matiere éthérée, qui l'environne; ou, pour me servir d'une comparaison plus familiere, un ouvrier qui fait en un jour autant d'ouvrage que la mesure de ses forces le lui permet, est aussi parfait à proportion que celui qui, ayant le double de force, fait aussi le double d'ouvrage. Souvent même ceux qu'on appelle des esprits médiocres, trouvent une espece de dédommagement dans

leur propre médiocrité, parce que, donnant moins d'essor à leurs pensées, ils n'ont pas tant d'obstacles à vaincre pour arriver à la perfection dont ils sont capables, & qu'ils sont moins exposés, par leur caractere, à ces piéges imperceptibles, & par-là plus dangereux, que l'esprit tend à l'esprit même. Tout homme est parfait, autant que sa condition le lui permet, s'il pense, s'il veut, s'il agit toujours conformément à la nature de l'homme; & encore une fois, y a-t-il une connoissance plus intime, plus inhérente, si je puis parler ainsi, à l'esprit humain? Le seul livre que nous ayons à lire pour l'acquérir est notre cœur : un sentiment qu'il ne s'agit que d'écouter avec réflexion, une conscience véridique qui nous parle autant qu'il nous plaît, & souvent plus qu'il ne nous plaît, nous enseigne d'elle-même, non-seulement que nous sçavons ce qui peut nous rendre parfaits, mais que nous pouvons le devenir.

Elle ne nous apprend pas moins que si notre perfection est le bien qui est le plus en notre pouvoir, il est aussi celui qui est le plus capable de remplir & d'éteindre tous nos desirs. L'homme pourroit-il en conserver encore, s'il goûtoit véritablement le plaisir de pouvoir se dire à lui-même : je suis aussi parfait que les bornes étroites de ma nature me le permettent? Rien ne manque à ce moi que j'aime si ardemment, & dans lequel je cherche toujours à me complaire : il est parfait, il se sent parfait; donc il est pleinement heureux. Mon plaisir, si la raison en décide, est toujours proportionné à la valeur du bien que je possede ; mais ce que j'appelle ma perfection comprend tous mes biens : le sentiment que j'en ai comprend donc aussi tous mes plaisirs ; il s'étend sur toutes les parties de mon être ; il les affecte toutes également : chacune de ces parties, considérée séparément, me cause un sentiment agréable, & leur union me charme encore plus, lorsque je jette les yeux sur le tout qui en résulte. En un mot, tout ce que je connois, tout ce que j'aime en moi, devient l'objet de ma complaisance & la source inépuisable de mon bonheur.

En effet, pour passer à ce qui en regarde la durée, comment pourrois-je me dégoûter jamais d'un tel plaisir, si je le possédois dans sa plénitude? Je cesserois donc de m'aimer moi-même, s'il est vrai, comme je l'ai fait voir, que ce que j'aime en moi c'est l'excellence ou la perfection de mon être. Au contraire, le plaisir que j'en ai, tend par sa nature, à croître toujours à mesure que je deviens plus parfait, & il ne lui manqueroit plus rien, si je pouvois faire ensorte qu'il ne me manquât plus rien à moi-même.

Comme l'acquisition des autres biens n'est pas en mon pouvoir, leur conservation n'en dépend pas davantage; des causes étrangeres me les donnent, des causes étrangeres me les ôtent. Mais quelle seroit la puissance qui m'enleveroit la propriété de ma perfection & du plaisir dont elle est accompagnée? Dieu l'augmentera toujours, si je le veux, bien loin de la diminuer. A l'égard des créatures qui m'environnent, c'est un bien tellement intérieur, tellement renfermé dans la perfection de mon être, qu'il y est comme dans un asyle inaccessible à l'envie, à la haine, à la violence, à l'artifice de tous mes ennemis; aucun homme ne peut me le donner, aucun ne peut me le ravir: je possede tout si j'en jouis, & je ne perds rien, à proprement parler, si l'on me dépouille des autres biens; car que peut avoir perdu celui à qui la fortune laisse toute la perfection de son être & le bonheur qui en est inséparable?

Je sens donc intérieurement, & une conscience intime m'en assure, que ma perfection, si elle étoit portée au plus haut point, renfermeroit seule les trois caracteres de propriété, de plénitude, de perpétuité que j'ai attribués au souverain bien: & quoique je ne puisse parvenir en cette vie à la posséder dans toute son étendue, il est vrai de dire néanmoins, comme je l'ai déja insinué dans un autre endroit, que la comparaison de ce bien avec les autres est juste dans tous les degrés. Qu'on les suppose de part & d'autre dans leur dernier période, les autres biens auront toujours les trois défauts de n'être point en mon pouvoir, de ne pas combler

combler mes deſirs, de pouvoir m'être enlevés à chaque inſtant; & ma perfection aura toujours les trois caracteres oppoſés : qu'on les ſuppoſe dans un moindre degré, ma perfection, quoique médiocre, approchera beaucoup plus de ces trois caracteres. Ainſi, ou je ſerai pleinement heureux, ſi je ſuis pleinement parfait, ou je ſerai plus proche du véritable bonheur, ſi, connoiſſant mon imperfection, je travaille de bonne foi à devenir véritablement parfait.

La ſeconde vérité, ſur laquelle j'ai interrogé le cœur humain, n'eſt donc pas moins certaine que la premiere. D'un côté, nul bien, qui n'eſt pas ma perfection, n'a les caracteres du bien ſuprême : de l'autre, ma perfection les réunit tous, & par conſéquent elle eſt le ſeul objet auquel je puiſſe m'attacher avec cette complaiſance parfaite qui eſt l'eſſence de mon amour & le comble de mon bonheur.

Je vois, en effet, que par un mouvement naturel qui précede toutes ces réflexions, l'homme aſpire de lui-même à ſe repoſer dans la poſſeſſion de ce bien; & c'eſt ici que, renonçant encore plus à la voie longue du raiſonnement, pour me renfermer dans les ſeules preuves de ſentiment, je demande à tous mes ſemblables, s'ils ne deſirent pas tous d'être parfaits. Y en a-t-il un ſeul qui héſite un moment à me répondre qu'il le deſire, & qui ne s'offenſe même ſi je parois douter de la ſincérité de ſes paroles? Ne ſentent-ils pas tous que le vœu de leur perfection eſt renfermé dans celui de leur béatitude, parce qu'aucun plaiſir ne les affecte auſſi intimement que celui de ſe croire parfaits? Cette inclination eſt tellement née avec eux, qu'il faut leur faire une eſpece de ſurpriſe pour les écarter de cet objet continuel de leur deſir : ce n'eſt jamais qu'une ombre, une apparence de perfection qui les détourne de la perfection réelle; leur volonté y aſpire dans le temps que leur conduite s'en éloigne, & en la fuyant même ils la cherchent.

Faut-il approfondir encore plus la nature & l'étendue de ce ſentiment? Etudions-le toujours dans le fond de notre cœur, que je regarde ici comme notre unique maître. Com-

ment ſommes-nous diſpoſés à l'égard de nous-mêmes ? Comment le ſommes-nous à l'égard des autres ?

Nous aimons tout ce qui nous plaît & qui fait ſur nous des impreſſions agréables : de-là naiſſent toutes nos paſſions, & c'eſt la véritable ou plutôt l'unique origine de tous nos vices. Mais qu'eſt-ce que nous aimons en nous y livrant ? Quel eſt l'objet commun que nos paſſions & nos vices nous préſentent également pour nous ſéduire ? Nous y ſommes attirés, ſans doute, par un plaiſir, par une ſatisfaction préſente, qui eſt propre à chacun des objets qu'ils offrent à nos deſirs. Mais outre cet attrait particulier, il y en a un qui leur eſt commun, & qui agit peut-être le plus puiſſamment ſur notre ame. Qu'on examine attentivement ce qui nous flatte le plus dans tout ce qui excite nos deſirs, on trouvera toujours que c'eſt la ſatisfaction de ſentir notre force, notre adreſſe, notre induſtrie, la vivacité ou la délicateſſe de nos ſentimens, les talens, le mérite, l'agrément, une eſpece d'excellence ou de ſupériorité que nous croyons avoir ſur nos ſemblables, & qui ne nous charme que par la complaiſance qu'elle nous inſpire dans notre perfection.

Une idée ſi agréable à notre amour-propre ſe gliſſe même dans ce qui ne peut être attribué qu'à un bonheur qui nous paroît purement gratuit, ou à ce qu'on appelle le caprice de la fortune.

Pourquoi des hommes, qui ſe prétendent raiſonnables, ſont-ils flattés du ſuccès qu'ils ont dans les jeux de pur haſard, & dans ceux même dont le gain n'eſt pas aſſez conſidérable pour exciter leur cupidité ? Non-ſeulement ils conçoivent je ne ſçais quelle idée confuſe de prudence & d'une eſpece de divination qui leur a fait ſaiſir un moment favorable, mais ils s'imaginent trouver dans leur bonheur une preuve de l'excellence de leur être ; comme ſi le ciel ou les étoiles s'intéreſſoient à leur ſatisfaction. A force d'être heureux & de l'être conſtamment, l'homme ſe perſuade inſenſiblement qu'il eſt auſſi plus parfait que ſes ſemblables,

& que ſon être eſt formé d'une meilleure pâte que celui des autres hommes.

Et meliore luto finxit præcordia Titan: *Juven. Sat. XIV. v. 35.*

Le fils de Philippe croit enfin ſur la foi de ſes ſuccès, plutôt que ſur celle de ſes oracles, qu'il eſt le fils de Jupiter : ce qui le touche le plus dans ſon incroyable fortune eſt la haute opinion qu'il conçoit de lui-même ; & ſe regardant comme élevé au-deſſus de l'homme & devenu ſemblable à la Divinité, il ſe dit dans le fond de ſon cœur, avec un autre conquérant dont parle Iſaïe : *aſcendam altitudinem nubium, ſimilis ero altiſſimo.*

Tous les hommes ne portent pas ſi loin leur folie, parce que la fortune, moins prodigue pour eux, ne leur cauſe pas une ivreſſe ſi exceſſive ; mais le même ſentiment influe dans toutes leurs paſſions ; & la joie qu'ils ont de réuſſir dans ce qui les flatte, ſoit qu'ils en faſſent honneur à leur mérite, ſoit qu'ils en rendent hommage à la fortune, n'a pour principe que le plaiſir qu'ils prennent à regarder le bonheur qui les accompagne comme le dernier trait du tableau qu'ils ſe tracent à eux-mêmes de leur perfection.

Du même principe naiſſent encore cette joie, cette ſatisfaction profonde avec laquelle ils s'applaudiſſent de leurs bonnes actions, & cette douleur, la plus amere de toutes pour un eſprit raiſonnable, dont ils ſont pénétrés à la vue des fautes que leur amour-propre ne ſçauroit ſe diſſimuler. Toujours pleins de l'idée & du deſir de leur perfection, rien ne les charme plus que le plaiſir de pouvoir s'en rendre témoignage ; rien ne les afflige plus que d'être réduits à la dure néceſſité de s'avouer à eux-mêmes leurs erreurs & leurs foibleſſes, de ſoutenir la vue humiliante de leur être avili & comme déchu de cette élévation à laquelle tendent ſans ceſſe tous les deſirs de leur cœur.

C'eſt ainſi que tout homme eſt naturellement diſpoſé à l'égard de lui-même ; mais le mouvement qui le porte tou-

jours à sa perfection éclate encore plus dans la maniere dont il est disposé à l'égard des autres hommes.

Leur approbation lui plaît souverainement ; leur censure le mortifie encore plus. S'il y a peu d'hommes parfaits, il n'y en a aucun qui ne desire de le paroître & qui ne craigne de ne le paroître pas. Nous aimons à nous contempler dans les portraits avantageux de nous-mêmes que nous croyons appercevoir dans l'esprit de nos semblables ; nous évitons, au contraire, de nous reconnoître dans la peinture peu favorable & peut-être trop fidele qu'ils se tracent de notre caractere. Être parfait ou le paroître, nous semble même un si grand avantage, que nous en sommes toujours jaloux, & que nous voudrions le posséder seuls, à l'exclusion des autres hommes, ou du moins y avoir la meilleure part. De-là vient que nous leur refusons souvent les louanges que nous en exigeons, & que nous craignons de les trouver plus parfaits que nous ; de-là cette malignité secrette, qui fait que, repoussant leur censure, nous voulons toujours leur faire éprouver la nôtre : nous nous plaisons à décrier leur vertu, à y découvrir une espece de fausseté, ou du moins un mêlange de vice & d'imperfection ; à remarquer & à faire sentir leurs défauts, à les relever avec art & à exagérer leurs foiblesses autant qu'à diminuer l'opinion qu'on a de leur force : de-là enfin cette satisfaction inhumaine que nous goûtons lorsque nous croyons avoir acquis le droit de les mépriser ou de les rendre méprisables. La critique ou les railleries qu'on en fait nous chatouillent bien moins, par le sel dont elles sont assaisonnées, que par le plaisir qu'elles nous donnent de nous mettre au-dessus d'eux dans notre esprit, de nous élever sur leurs ruines, & de nous applaudir intérieurement de n'avoir pas les ridicules qu'on leur reproche.

Tous les hommes naissent amateurs, & par-là rivaux de la gloire : c'est ce qui fait qu'aucune passion ne produit des effets plus funestes que l'envie, parce qu'elle s'efforce continuellement de ravir à ceux qu'elle attaque le bien que

nous desirons le plus, je veux dire l'avantage de paroître parfaits. Ainsi, & l'estime que nous avons pour nous-mêmes, & le mépris que nous voulons avoir pour les autres, nous montrent également que de tous nos desirs il n'y en a point de plus dominant dans notre ame que celui de nous complaire dans notre perfection.

Qu'on dise, si l'on veut, que c'est notre orgueil qui nous l'inspire; mais cet orgueil même est la plus grande preuve de la vérité que j'établis.

Qu'est-ce, en effet, que ce sentiment, ou quelle en peut être la source, si ce n'est cette complaisance intime avec laquelle nous voulons pouvoir toujours nous regarder? Nous aimons dans l'estime, dans les louanges de nos semblables ce qu'une femme, idolâtre d'elle-même, aime dans son miroir; & comme le témoignage qu'il lui rend de sa beauté ne la charme que parce qu'il justifie & qu'il augmente la complaisance qu'elle a dans ses attraits, les hommes veulent aussi autoriser & fortifier la bonne opinion qu'ils ont d'eux-mêmes par l'approbation de ceux qui les environnent; ils cherchent des témoins & comme des garans de leur perfection, pour en jouir avec plus de sécurité & pour se rassasier en paix, si je puis parler ainsi, de l'excellence de leur être.

C'est donc ma perfection que j'aime dans ma gloire même. Mon amour-propre confond l'une avec l'autre, & ne sépare point ce qui mérite les louanges d'avec les louanges mêmes; il mêle au plaisir d'être loué celui qui naît du jugement, bien ou mal fondé, qu'il porte sur ma perfection. Je goûte la satisfaction de me croire parfait, parce que j'entends dire que je le suis; & mon erreur consiste, non pas à me plaire dans cette opinion, mais à la recevoir trop légerement sur la foi d'un éloge trompeur que je crois mériter, parce qu'on me le donne. Ainsi, mon orgueil même & la soif que j'ai des louanges, me prouvent que je tends naturellement au plaisir qui résulte de ma perfection comme à la plus pure & à la plus solide de toutes les voluptés.

En effet, si je ne desire de paroître parfait qu'afin de pouvoir croire que je le suis, je desire donc toujours de l'être; mais ce que je desire constamment, ce qui domine dans tous les mouvemens de mon ame; ce qui en est comme le premier & le plus puissant ressort, doit être pour moi, à en juger par mon sentiment même, le plus grand de tous les biens : donc mon sentiment intérieur suffit pour m'apprendre que mon bien suprême & le seul objet de cette complaisance en moi, qui est l'essence de mon amour-propre, est ma perfection tellement constante, que tous les hommes m'en rendent témoignage. Mais je crains & j'abhorre le blâme avec autant de persévérance que je cherche & que j'aime les louanges : cette crainte ou cette aversion agit également sur moi dans toutes mes actions, parce que l'improbation des autres trouble la douceur de la bonne opinion que je veux avoir de moi-même, & que le moindre doute sur ce sujet me paroît insupportable.

Donc mon sentiment intérieur m'enseigne aussi que mon mal suprême, & ce qui s'oppose le plus à cette complaisance en moi, qui est le fond de mon amour-propre, est mon imperfection portée jusqu'au point que je ne puisse plus me la cacher à moi-même; & par conséquent puisque le desir de la gloire & la crainte de l'infamie sont les plus fortes & les plus constantes de toutes mes passions, mon cœur même m'atteste, sans le secours d'aucun autre maître, que le souverain bonheur de l'homme est d'être entiérement parfait, comme son souverain malheur est d'être entiérement imparfait.

Je vais encore plus loin, & je remarque que les hommes vont d'eux-mêmes, en suivant les seuls mouvemens de la nature, jusqu'à connoître, au moins en général, en quoi consiste leur véritable perfection, source de leur véritable gloire; & la délicatesse de leur sentiment égale sur ce point la précision des raisonnemens les plus métaphysiques.

Plus ce qu'on loue en eux leur est propre & leur appartient véritablement, comme l'ouvrage de leur raison seule

ou de leur ſeule vertu, plus auſſi ils s'en applaudiſſent intérieurement, & plus encore ils ſont ſenſibles à l'applaudiſſement extérieur qu'ils en reçoivent, comme s'ils naiſſoient tous également perſuadés que ce qu'on appelle notre perfection ne mérite ce nom & ne ſçauroit faire notre bonheur qu'autant qu'elle dépend de notre volonté, & que par-là elle eſt véritablement notre bien.

Pourquoi le Philoſophe, l'Aſtronome, le Géometre paſſent-ils agréablement les jours & les nuits à pénétrer les myſteres de la nature, à étudier le mouvement des cieux, à découvrir les propriétés auſſi ſeches qu'abſtruſes d'une ligne courbe ? Si ce n'eſt parce que la perfection qu'ils acquierent par leurs travaux, n'étant due qu'à la juſteſſe & à la ſagacité de leur eſprit, eſt de tous les objets le plus ſatisfaiſant pour leur amour-propre, avide de ſe complaire dans les avantages de ſon être. Et ce qui marque combien le ſentiment commun des hommes eſt conforme à cette maniere de penſer, c'eſt que la poſtérité juge d'eux comme ils en ont jugé eux-mêmes; elle place hardiment Ariſtote à côté d'Alexandre; elle met Ptolomée au niveau des Antonins; elle égale Archimede au vainqueur de Syracuſe.

Ce n'eſt pas ſeulement à l'égard des ſciences ſublimes, qui ſont l'ouvrage de la ſeule raiſon, que les hommes penſent ainſi; ils portent le même jugement ſur les actions morales, qui ſont l'effet de la pure vertu.

Un trait de juſtice, de généroſité, de clémence, de grandeur d'ame, leur paroît un objet plus digne de leur complaiſance en eux-mêmes que les faveurs les plus ſignalées de la fortune. Ont-ils ſçu éviter un piége préparé à leur vertu, protéger l'innocence contre un crédit ou une autorité redoutable, pardonner à un ennemi qu'ils pouvoient ſacrifier à leur vengeance; ou, portant encore plus haut l'élévation de leurs ſentimens, ont-ils fait éclater au-dehors des ſignes d'une ame libre & indépendante, capable de ſe ſuffire à elle-même, de préférer hautement le devoir à l'intérêt, & de s'immoler, s'il le faut, au ſalut de la Patrie ? C'eſt

par-là qu'ils mesurent leur véritable grandeur ; c'est l'endroit de toute leur vie dont ils se parent le plus, & par lequel ils veulent que la postérité juge de leur caractere. Ils diroient volontiers comme cet Empereur, qui, semblable à Neron pendant sa vie, voulut imiter Caton dans sa mort, pour éteindre dans son sang le feu de la guerre civile : *hinc Othonem posteritas æstimet.* Il lui restoit encore assez de forces pour faire trembler à son tour ses ennemis ; mais le plaisir d'une action, qu'il regardoit comme héroïque, lui parut préférable à l'empire de l'univers, tant l'idée de la perfection a de pouvoir sur l'esprit humain, tant il sent naturellement que sa véritable grandeur ne réside que dans son ame, & que sa seule gloire solide est celle qu'il tire de son propre fonds, sans en partager le mérite avec ses semblables.

Tacit. Hist. Lib. II. 47.

Ciceron ne faisoit donc qu'exprimer ce sentiment commun à tous les hommes, lorsque, pour élever la clémence du vainqueur au-dessus de la victoire même, il adressoit à Cesar ces célebres paroles : *totum hoc quod certe maximum est, totum est, inquam, tuum. Nihil sibi ex ista laude Centurio, nihil Præfectus, nihil cohors, nihil turma decerpit ; quin etiam illa ipsa rerum humanarum Domina fortuna, in istius se societatem gloriæ, non offert : tibi cedit : tuam esse totam & propriam fatetur.* Et ce ne sont pas seulement les Orateurs qui ont parlé ainsi aux Conquérans ; les Conquérans eux-mêmes ont senti que la perfection, dont l'homme n'est redevable qu'à lui seul, étoit préférable à l'éclat & à la pompe de leurs triomphes. Celui qui, déja vainqueur de la Grece, dévoroit dans son cœur le trône de l'Asie, ou plutôt l'empire de la terre, portoit envie au bonheur de Diogenes, à qui l'espace d'un tonneau suffisoit pour borner ses desirs.

Orat. pro Marcello.

Sensit Alexander, testa cum vidit in illa
Magnum habitatorem, quanto fœlicior hic, qui
Nil cuperet, quam qui totum sibi posceret orbem,

Juven. Sat. XIV. v. 311.

Je ne me suis donc pas trompé quand j'ai dit que notre cœur le plus profond & le plus sûr de tous les Philosophes, nous

nous apprend de lui-même que la perfection qui dépend de nous & le plaisir qui en est inséparable sont en même temps & le plus grand de tous nos biens & le seul objet qui puisse fixer pleinement la complaisance de notre amour-propre.

Il me seroit donc bien inutile de m'arrêter long temps à méditer ici sur la troisieme & derniere partie du plan que je me suis tracé d'abord, je veux dire sur le choix de la route la plus sûre que je puisse prendre pour satisfaire entiérement cette inclination dominante que j'appelle mon amour-propre. Je conçois à présent que je ne puis rien dire sur ce troisieme point qui ne soit pleinement renfermé dans les principes que j'ai établis sur les deux premiers.

En effet, si ma perfection est mon souverain bien & le seul objet qui soit digne de ma complaisance en moi-même ou de mon amour pour moi, il est de la derniere évidence que je n'ai point d'autre voie à choisir, pour tendre sûrement à la félicité, que de travailler à me rendre parfait. Ainsi, l'unique ouvrage de mon amour-propre, le seul moyen par lequel il puisse se rassasier pleinement, c'est d'agir conformément au vœu de la nature, qui me porte à augmenter toujours ma complaisance pour moi, en augmentant les véritables avantages de mon être, en m'appliquant à en étendre les bornes & à le faire passer chaque jour, comme le desiroit Socrate, du fini à l'infini, parce que tous les degrés que j'ajoute à ma perfection, je les ajoute aussi à mon bonheur ou à cette complaisance en moi qui en est le comble, lorsqu'elle est juste & parfaite.

Je ne sçais donc pas seulement quel est l'objet de mon amour-propre & quelle en est la nature ; je connois aussi la route qu'il doit suivre pour arriver à sa véritable fin. Ainsi, les trois questions que je me suis faites à moi-même au commencement de cette Méditation, sont également résolues ; & le fruit le plus précieux que j'en recueille est de concevoir clairement cette grande & importante vérité, que plus je m'aime raisonnablement, plus je tends aussi, par la nature même de mon amour, à la perfection de mon être,

comme au ſeul moyen de parvenir à une entiere félicité.

Je prévois, à la vérité, que je trouverai ſur ma route un grand nombre de peines, de difficultés, peut-être même de douleurs, qui pourront m'en dégoûter. Serai-je donc réduit, pour les ſoutenir, à chercher une reſſource dans ce fameux dilemme d'Epicure : *ſi la douleur eſt violente, elle eſt courte; ſi elle eſt longue, elle eſt légere. Si gravis dolor, brevis; ſi longus, levis!* (*g*) Mais je craindrois que mon expérience n'y opposât bientôt cet autre dilemme, que ma foibleſſe trouveroit peut-être plus juſte. Si la douleur eſt vive, elle ne me paroît jamais courte; ſi elle eſt longue, elle ne me paroît jamais légere, & ſa longueur même ſuffit pour me la rendre très-pénible.

Dégoûté des conſolations d'Epicure, aurai-je recours à celles des Stoïciens, qui ſe contentent de me dire gravement que mon ame doit avoir aſſez de force & de pouvoir ſur elle-même pour étouffer les ſentimens déſagréables qui la frappent, & pour s'affermir dans cette heureuſe *apathie*, dont ils avoient gratifié leur ſage imaginaire? Mais prétendre que je puiſſe détruire la nature pour la perfectionner, c'eſt m'inſpirer plus de vanité que de force, ou plutôt c'eſt me montrer d'un côté ma foibleſſe, & de l'autre l'impoſſibilité d'y remédier. Si je ne puis y parvenir que par une extinction totale de ſentiment qui n'eſt jamais en ma puiſſance, loin de moi cette perfection fantaſtique, qui ne ſert qu'à me faire déſeſpérer de pouvoir jamais être parfait. Un des plus dangereux offices que l'on puiſſe rendre à la vertu eſt de la peindre ſi élevée qu'elle paroiſſe impoſſible : *peſſimum inimicorum genus, laudantes.* Le portrait que l'école de Zenon faiſoit de ſon ſage n'étoit propre qu'à déſabuſer les hommes d'une trop belle chimere. C'eſt auſſi l'effet qu'il a produit dans le monde & je n'avancerai point un paradoxe, ſi je dis que les Stoïciens ont peut-être fait plus d'Epicuriens qu'Epicure même.

(*g*) *Ciceron. de fin. Bonor. & Malor. lib.* 2.

Que ferai-je donc pour me raſſurer avec plus de ſuccès contre les peines que j'éprouverai ſans doute dans le chemin qui me conduit à la perfection de mon être ?

J'en découvre d'abord qui ſont involontaires & inévitables, comme des maladies ou d'autres accidens que ma prévoyance ne ſçauroit prévenir, & que j'éprouve ſans y avoir contribué par le bon ou par le mauvais uſage de ma liberté ; mais ces peines ſont communes à toutes les voies que je puis prendre pour arriver à une félicité réelle ou imaginaire. L'exemption totale de toute ſorte de maux n'eſt pas plus accordée à l'homme, en quelqu'état qu'il ſoit, que la perfection abſolue ; & puiſqu'il y a des obſtacles que je ne ſçaurois éviter, ſoit que je tende à devenir parfait, ſoit que je marche dans une route contraire, il y a déja un genre entier de peines, je veux dire celui des peines involontaires, qui ne doit entrer pour rien dans le calcul ou dans l'eſtimation que je puis faire des difficultés du chemin de la perfection comparées avec celles de la voie qui y eſt oppoſée.

Entre les peines volontaires, ou auxquelles ma volonté a quelque part, j'en diſtingue de deux ſortes.

Les unes ſont véritablement & abſolument volontaires ; c'eſt moi ſeul, & par mon propre choix, qui me les fais ſouffrir à moi-même.

Les autres peuvent être appellées mixtes, c'eſt-à-dire, volontaires en partie & en partie involontaires ; volontaires dans leur origine, parce que c'eſt ma volonté qui, donnant lieu à d'autres agens de me nuire, en eſt la cauſe primitive, quoiqu'éloignée ; involontaires par rapport à l'action étrangere qui me les fait ſouffrir immédiatement ; action dont j'ai voulu le principe ou l'occaſion, dont je n'ai pas voulu directement l'effet, que je ſouffre par conſéquent malgré moi.

Je ne parlerai point encore ici de ce dernier genre de peines ; je le ferai plus convenablement lorſque je conſidérerai mon amour-propre par rapport aux autres hommes. Je me renferme à préſent dans le ſeul genre de celles que j'ai

appellées purement & abſolument volontaires, & que je pourrois éprouver, quand je ſerois ſeul dans le monde, ſans que mon amour-propre pût avoir aucun autre objet que moi-même.

Eſt-il bien vrai néanmoins qu'il puiſſe y avoir des peines que je ſubiſſe par choix, & dont je ſois non-ſeulement le principal, mais l'unique artiſan? Puis-je vouloir ce que j'abhorre naturellement, s'il eſt vrai, comme je l'ai dit, que l'eſſence du mal, qui eſt l'objet continuel de mon averſion, ne conſiſte que dans la peine ou dans la douleur? Comment l'homme, qui s'aime ſi ardemment, & qui ne peut aimer en ſoi que ſa félicité, eſt-il capable d'agir d'une maniere ſi contraire à ſes vœux, qu'il ſemble ſe haïr, en un ſens, s'éloigner du plaiſir qu'il deſire, s'approcher de la peine qu'il déteſte; & au lieu d'être à lui-même ſa joie & ſes délices, comme il le veut toujours, devenir, par ſa volonté, la cauſe de ſa douleur & l'auteur de ſon tourment? Quelle eſt donc cette étrange eſpece d'amour-propre, qui mériteroit plus juſtement le nom de haine, puiſqu'il en produit les effets, & qu'il fait ſouvent, comme on le dit tous les jours, que l'homme n'a point de plus grand ennemi que lui-même?

Dirai-je encore quelque choſe de plus ſurprenant? Non-ſeulement je deviens mon ennemi, lorſque mon amour-propre ſe trompe & me fait agir contre mes véritables intérêts; je le ſuis encore, ou du moins il y a des peines que je ſuis obligé de me faire préciſément, parce que je m'aime moi-même d'un amour raiſonnable. Condition triſte & ſinguliere de l'homme! Quelque ſage qu'il ſoit, il ſe voit forcé de ſe rendre malheureux, en quelque maniere, par le deſir même qu'il a d'être vraiment heureux.

Cette eſpece de problême n'eſt pas cependant bien difficile à réſoudre, & mon expérience m'en montre tous les jours le dénouement.

En effet, ou mon amour-propre eſt aveugle, c'eſt-à-dire, que ſe trompant dans le choix des biens & des maux, il

ſe laiſſe conduire, ſans examen & ſans réflexion, au gré de tous ſes deſirs ; & alors, comme leur objet ne peut s'acquérir ſans beaucoup de peines, il eſt réduit à vouloir ces peines mêmes, comme le ſeul moyen de ſatisfaire ſes paſſions.

Ou au contraire mon amour-propre eſt éclairé, attentif à diſtinguer les vrais biens de ceux qui n'en ont que l'apparence ; & en ce cas, comme il m'en coûte toujours beaucoup, ſoit pour réſiſter à l'impreſſion des faux biens, ſoit pour tendre avec effort aux véritables, il eſt impoſſible que l'amour-propre le plus ſage ne ſoit pour moi la cauſe innocente d'un grand nombre de peines volontaires, & je dois m'attendre même à en ſouffrir d'autant plus d'abord, que je m'aimerai plus véritablement.

Ce n'eſt pas que je puiſſe jamais trouver de la douceur dans ce qui m'afflige ; je ne ſçaurois certainement me complaire dans la privation du plaiſir, & je me complaïs encore moins dans la ſouffrance de la douleur : mais parce que mon bonheur eſt le prix de mes peines, je les aime comme moyen, ſi je ne puis les aimer comme fin ; ou plutôt c'eſt le plaiſir même que j'aime dans la douleur, dont il eſt la récompenſe. Je n'aime pas ce que je ſouffre, diſoit fort bien Saint Auguſtin ; mais j'aime à le ſouffrir pour arriver au but de mes vœux : cependant, quoique je le ſupporte volontairement, quelquefois même avec joie, j'aimerois encore mieux n'avoir rien à ſupporter : *nemo, quod tolerat amat ; & ſi tolerare amat. Quamvis enim gaudeat ſe tolerare, mavult tamen nihil eſſe quod toleret* (*h*).

Je trouve donc encore ici cette loi ſuprême dont parloit Socrate, qui, dans toutes ſortes d'états, aſſujettit l'homme à n'arriver à la joie que par la douleur. L'amour déréglé de ſoi-même a ſes peines comme l'amour raiſonnable ; & condamné à ſouffrir, quelque route que je prenne pour tendre à la félicité, toute ma ſageſſe conſiſte à ſçavoir choiſir celle

(*h*) Confeſſ. liv. 10, ch. 28.

qui me présente moins de peine & plus de plaisir, ou des plaisirs d'un ordre si supérieur, qu'il n'y a point de peines qui ne doivent me paroître légeres s'il faut les essuyer pour y parvenir.

Je dois donc comparer les peines & les plaisirs de chacun de ces deux amours ; mais si je voulois entrer dans le détail de celles que l'amour vicieux de soi-même fait souffrir aux ames qui s'y livrent, le dénombrement en seroit aussi infini qu'inutile : il seroit infini, parce que ce seroit écrire l'histoire de toutes les passions du genre humain & des déplaisirs qui en sont inséparables ; & il seroit inutile, parce que cette histoire même ne montreroit aux hommes que ce qu'ils lisent encore mieux dans leur cœur.

Je ne m'attacherai donc qu'au caractere essentiel qui domine également dans toutes les peines que je me fais souffrir à moi-même, si je suis la voie des passions opposées à la perfection de mon être.

De quelque nature que soient ces peines, je ne les éprouve que par ma faute : ainsi, outre le sentiment direct que j'en ai, j'y distingue encore ce sentiment réfléchi qui m'en accuse, & que je puis appeller la peine de la peine même, quand il m'avertit que c'est moi qui suis la cause de ma douleur. La raison qui me console souvent des autres peines, ou du moins qui en diminue l'impression, augmente au contraire toutes celles qu'elle me reproche ; elle y ajoute une honte & une confusion d'autant plus grande, que je suis d'ailleurs plus raisonnable : l'idée même que j'ai de ma perfection & le desir que j'en conserve toujours se tournent contre moi & me rendent mon mal encore plus sensible. En un mot, comme rien ne m'est plus agréable que de pouvoir me dire à moi-même : je suis heureux & je le suis par ma perfection volontaire, il n'y a rien aussi qui me soit plus pénible que d'être réduit à me dire intérieurement : je suis malheureux, & je le suis par ma faute ou par une imperfection qui est l'effet de ma seule volonté. Les peines de ce genre ont donc un caractere de malignité qui les distingue

de toutes les autres ; j'y trouve le principe & comme le germe de mon ſouverain malheur ; elles me portent preſque à me haïr moi-même ; & tariſſant la véritable ſource de mon contentement, elles changent en amertume cette vue de mon être qui auroit dû faire toute la douceur de ma vie.

De-là vient, en grande partie, qu'il n'eſt rien de plus triſte, pour la plupart des hommes, que d'être forcés de rentrer dans leur cœur, de vivre avec eux-mêmes & de ſoutenir ſeuls la vue de leur être ſeul ; ils n'y voyent rien qui les ſatisfaſſe ; ils y trouvent au contraire leur accuſateur, leur témoin, leur juge, leur ſupplice : ils éprouvent alors, & ils l'avouent quand ils ſont de bonne foi, que la plus cruelle de toutes les peines eſt d'être mal avec ſoi-même : auſſi ſe hâtent-ils d'en ſortir & de ſe répandre au dehors, pour demander aux objets extérieurs le plaiſir qui les attache le plus, je veux dire celui de n'être réduits au ſpectacle de leur être. Ils ſe fuient donc encore plus qu'ils ne courent après d'autres biens ; & ce n'eſt point ici une penſée nouvelle ; je la trouve d'autant meilleure, qu'elle eſt plus ancienne, & que c'eſt un Poëte même qui a dit il y a long-temps :

Hoc ſe quiſque modo fugit. *Lucret. de rer. natur. l. III. verſ. 1082.*

Mais Séneque n'a-t-il pas raiſon d'ajouter, *quid ſi non effugit ?* Que m'importe, en effet, de me fuir ſans ceſſe, ſi je me trouve toujours ? Je me pourſuis auſſi rapidement que je me fuis ; & plus fatigué que raſſaſié par des biens qui m'échappent ou qui deviennent des maux, je retombe toujours malgré moi ſur moi-même, & je m'accable de mon propre poids. *Omnis ſtultitia laborat faſtidio ſui*, dit encore le même Philoſophe. Il y a une laſſitude, un ennemi, un dégoût qui ſe fait ſentir tôt ou tard à ceux dont la raiſon condamne la conduite, & à qui elle reproche leur folie. Quelqu'effort que l'homme faſſe pour ſe mettre au-deſſus de ſon mécontement ſecret, & pour recueillir en lui le goût naturel qu'il

a pour lui-même, il eſt forcé de reconnoître qu'il en eſt indigne : ce ſentiment, qu'il ne ſçauroit étouffer, eſt une eſpece de fievre lente qui corrompt tous les alimens dont il cherche à nourrir ſon amour-propre, & qui fait que, voulant toujours ſe complaire en lui, il ſe voit condamné à s'y déplaire toujours.

Quel eſt, au contraire, ma deſtinée, ſi je ſuis le mouvement d'un amour raiſonnable pour moi ? Et quelles ſeront les peines que j'aurai à ſouffrir, ſi je tends, par cet amour, à ma perfection ?

Je remarque d'abord, pour en bien approfondir la nature, que ces peines n'ont preſque rien pour l'ordinaire que de négatif; je veux dire qu'elles conſiſtent plus dans la privation de certains biens que dans la ſouffrance de certains maux. Il faudra, ſans doute, que je réſiſte à l'impreſſion ſéduiſante que des objets plus agréables qu'utiles feront ſur mon ame : mais cette réſiſtance n'eſt qu'une négation ; y céder, c'eſt vouloir; y réſiſter, c'eſt ne pas vouloir. Il s'y joint, à la vérité, un ſentiment pénible, qui eſt quelque choſe de poſitif; mais ma raiſon peut en diminuer la vivacité, ſoit par une diverſion, qui, en détournant mon ame vers d'autres objets, la rend moins ſenſible à l'attrait de ceux que je veux éviter, ſoit par mon attention à en conſidérer les ſuites, qui m'y font découvrir un véritable mal caché ſous l'apparence du bien. Et après tout, cet effort, quoiqu'accompagné de quelque peine, ſe termine enfin à une privation ou à une abſtinence volontaire de quelques ſentimens agréables, dont l'abſence ou le retranchement peut bien m'empêcher de goûter un plaiſir paſſager & toujours rapide ; mais non pas me rendre vraiment malheureux par la ſouffrance d'un mal réel, outre que cette abſence a même de grands dédommagemens, comme je le dirai dans un moment.

J'obſerve, en ſecond lieu, que cet effort ou cette eſpece de combat, que me coûte le ſoin de ma perfection, ſe paſſe entre moi & moi-même. Quand je veux être heureux par une autre voie, il faut, comme je l'ai déja dit, que j'engage

ou

ou que je contraigne d'autres volontés à concourir avec la mienne : j'ai besoin de plusieurs causes étrangeres pour éviter les peines que je crains ; & ces causes étant aussi libres que ma volonté, avec combien de soins, d'agitations, d'inquiétudes suis-je obligé de remuer continuellement tous les ressorts du cœur humain, ressorts souvent indociles, intraitables, qui se refusent à mon industrie, qui se brisent entre mes mains, & qui quelquefois se tournant contre moi, produisent un effet tout contraire à celui que j'en attendois : ensorte qu'après bien des mouvemens inutiles ou dangereux, je tombe dans le mal que je craignois par les efforts mêmes que je fais pour l'éviter ? Au contraire lorsque mon amour-propre ne s'expose qu'aux peines volontaires qui me conduisent à la perfection de mon être, mon action est toute renfermée au-dedans de moi ; sans rien emprunter du dehors, je trouve dans mon ame & dans le secours de Dieu tout ce qui m'est nécessaire pour y parvenir.

En quoi consistent même ces peines que je prends par choix, cet effort, ce combat qui se passe au-dedans de moi lorsque je travaille à me rendre parfait ? C'est une troisieme réflexion aussi importante que les deux premieres. Tout ce qu'il y a de plus pénible dans cette situation ne tend qu'à tarir la source de toutes mes peines, en éteignant dans mon cœur tous les desirs contraires à ma perfection. J'ai déja dit ailleurs qu'il n'en est point qui ne renferme une espece de tourment, sur-tout quand le bien que je desire est d'une acquisition incertaine, difficile, peu durable & incapable de me satisfaire pleinement. Multiplier ces sortes de desirs, c'est multiplier les causes de mes peines : les diminuer, c'est diminuer aussi les instrumens de mon supplice. Ne dois-je donc pas supporter sans regret une douleur ou plutôt une contrainte médiocre qui m'épargne des peines beaucoup plus insupportables ; & si la raison me conduit, un moindre mal ne deviendra-t-il pas une espece de bien pour moi, dès le moment qu'il me fait éviter des maux infiniment plus grands & qui n'ont aucun dédommagement réel & véritable ?

En effet, & c'eſt la derniere réflexion générale que je fais ſur la nature des peines que j'éprouve en travaillant à ma perfection. Si j'en compare les ſuites avec celles des peines de l'état contraire, je trouverai que les dernieres n'enfantent que d'autres peines, & je ne dois pas en être ſurpris, puiſque les plaiſirs mêmes de cet état en produiſent. Je me reproche de courir après des faux biens : je me reproche de ne les pas obtenir : je me reproche même de les avoir obtenus lorſque le temps m'a ouvert les yeux & m'en a fait découvrir l'illuſion. Le deſir bleſſe & déchire mon ame tant qu'il n'eſt pas ſatisfait : la jouiſſance qui paroît la guérir, paſſe en un inſtant ; & le repentir plus durable qui y ſuccede, me fait éprouver une eſpece de mort, ſoit par la privation d'un bien qui s'évanouit, ſoit par la conviction où cette privation me laiſſe de mon infirmité & de mon impuiſſance.

Ma ſituation eſt bien différente lorſque je n'aſpire qu'à être parfait. Les peines de cet état, au lieu d'en produire d'autres, s'adouciſſent chaque jour par la réflexion : je ſens qu'elles ſont conformes à ma nature imparfaite en elle-même, & qui ne peut devenir parfaite ſans un effort plutôt penible qu'affligeant, parce qu'aucun trouble ne l'accompagne, & qu'aucun remords ne le ſuit. Mon ame ſent qu'elle eſt dans l'état où elle doit être, qu'elle fait ce qu'elle doit faire, & que ſi ſon bonheur n'eſt pas encore accompli, elle eſt au moins dans la ſeule route qui puiſſe l'y faire parvenir.

J'y trouve même cette ſatisfaction réelle & poſitive, qui ſemble être la volupté propre au véritable Philoſophe. Il ſe rend heureux en un ſens par la vue des malheurs que les autres hommes s'attirent par leur faute & dont il ſe garantit par ſa ſageſſe : c'eſt à lui que convient parfaitement ce vers de Lucrece que j'ai déja cité :

Sed quibus ipſe malis careas, quia cernere dulce eſt.

Si la raiſon l'empêche de goûter certains plaiſirs, il ſent qu'il y gagne encore par le grand nombre de peines qu'elle lui fait éviter : plus content par le ſoin qu'il prend pour ſe rendre

toujours moins malheureux, que les autres ne le ſont par les efforts qu'ils font pour ſe rendre quelquefois plus heureux.

Non-ſeulement il ſe dédommage par-là des peines inévitables dans le chemin même de la perfection, mais ces peines mêmes deviennent pour lui une ſource de contentement, & peut-être de celui qui flatte le plus l'eſprit humain. A quoi ſe réduiſent-elles, ſi on les peſe exactement? A réſiſter aux impreſſions des objets ſenſibles pour ne pas tomber dans l'amour déreglé de ſoi-même, & à ſoutenir la continuité d'une attention perſévérante ſur tout ce qui peut favoriſer au contraire l'amour raiſonnable qu'il ſe porte. Les efforts qu'il fait dans cette vue, ſont comme les douleurs par leſquelles il enfante ſa perfection & ſon bonheur; mais ces douleurs mêmes ont leurs plaiſirs: il n'en eſt aucune qui ne lui rende un témoignage conſolant, de la force, de la grandeur, de l'excellence de ſon être. Si l'on n'eſt pas parfait quand on les a ſurmontées, il faut l'être déja juſqu'à un certain point pour travailler à les ſurmonter. Il jouit donc par anticipation, & il a une eſpece d'avant-goût de cette félicité qui ſera le prix de ſa perfection conſommée: en un mot, comme il n'attend ſon bonheur que du bon uſage de ſes facultés; il ſe regarde toujours avec un plaiſir ſecret, parce qu'il y tend toujours & par la voie la plus ſûre: ce plaiſir n'eſt pas même interrompu par la vue des défauts qui lui reſtent encore; parce qu'il s'applique ſans relâche à les diminuer; comme un malade qui ſent le progrès qu'il fait chaque jour vers la ſanté, eſt d'autant moins affligé de ce qui lui reſte d'infirmité, qu'il éprouve plus ſenſiblement l'effet & la vertu des remedes qui le guériſſent.

Ainſi, pour réunir en deux mots ce que je viens de dire ſur les difficultés inſéparables du chemin de la perfection, je vois d'un côté que celui qui y marche a beaucoup moins de peines réelles à craindre que celui qui ſuit la route contraire: je vois de l'autre que celles qu'il éprouve lui ſont infiniment moins ſenſibles, ſoit par les dédommagemens qui y ſont attachés, ſoit parce qu'elles ſe changent même en plaiſirs. M'en faudroit-il donc davantage pour conclure de

cette comparaiſon des peines d'une route avec celle de l'autre, que mon choix ne peut être incertain entre ces deux voies ſi mon amour-propre eſt raiſonnable, & que je dois prendre ſans héſiter celle qui renferme moins de peines, plutôt que celle qui m'en prépare un plus grand nombre.

Je ſuppoſe cependant, pour mettre cette vérité dans un plus grand jour, que les peines ſoient égales des deux côtés: je veux même qu'elles ſoient plus grandes dans le chemin de la vertu que dans celui du vice.

Dans cette ſuppoſition même, la premiere route mériteroit encore la préférence, parce que, comme je l'ai dit d'abord, je ne dois pas ſeulement comparer les peines avec les peines, je dois auſſi oppoſer les plaiſirs aux plaiſirs: & ſi je trouve qu'aux yeux de ma raiſon ceux de la vertu l'emportent beaucoup plus ſur ceux du vice, que les peines de l'une ne ſurpaſſent celles de l'autre, j'agirois d'une maniere bien contraire à l'amour que j'ai pour moi, ſi je ne m'efforçois de mériter, à quelque prix que ce ſoit, un plaiſir que je ne puis acheter trop cherement.

Mais je l'ai fait par avance cette comparaiſon de plaiſirs de ces deux états, lorſque je me ſuis convaincu que le contentement attaché au ſentiment de ma perfection ne ſurpaſſe pas ſeulement tout autre plaiſir, mais qu'il eſt même le ſeul plaiſir véritable, réel, abſolu; ce qui le met au deſſus de toute comparaiſon & de toute proportion. Il eſt tel par ſa certitude, parce qu'il eſt le ſeul qui ſoit proprement en mon pouvoir: il eſt tel par ſa plénitude, parce que c'eſt le ſeul qui rempliſſe toute la capacité de mon ame: il eſt tel enfin par ſa durée, parce qu'il eſt le ſeul que je ne puiſſe perdre, tant que je veux le conſerver. Mon ſentiment me l'apprend, autant que ma raiſon, par l'expérience que je fais comme tous les hommes de l'incertitude, de l'inſuffiſance, de l'inſtabilité de tout autre plaiſir. J'ai même montré que celui qui eſt attaché à la vue de ma perfection eſt d'un ordre ſupérieur, non-ſeulement dans ſon dernier terme, mais dans chaque degré de la route qui y conduit, comparé à chaque degré de la route contraire. C'eſt ainſi, pour

achever de m'expliquer ſur ce ſujet par une image ſenſible, que ſi le ſéjour de la félicité, ou ce que les Anciens appelloient les iſles fortunées, étoit ſitué au midi, le Pilote qui dirigeroit ſa courſe vers le ſud, ſeroit plus heureux que celui qui feroit voile vers le nord, non-ſeulement lorſqu'il entreroit dans le port, mais dans tous les momens de ſa route où il auroit le plaiſir de voir qu'il en approche.

Que me reſte-t-il donc après cela ? ſi ce n'eſt de me dire à moi-même: certainement les peines que je puis éprouver en tendant à ma perfection, quelques grandes qu'on les ſuppoſe, ne ſont pas des peines inſupportables; & ſi je veux être de bonne foi, j'avouerai même que j'en dévore tous les jours de plus ſenſibles dans la route des paſſions.

Mais ces peines ſupportables m'aſſurent le bonheur le plus parfait, ou plutôt le ſeul bonheur véritable. Ne ſerois-je donc pas ennemi de moi-même, ſi la crainte de ces peines me faiſoit abandonner la ſeule route de la félicité, qui, pour le répéter encore une fois, n'eſt que ma complaiſance dans ma perfection?

Eſt-ce ainſi que l'homme raiſonne naturellement à l'égard des autres biens qui ſont l'objet de ſes vœux? Ne meſure-t-il pas toujours le degré de la peine ſur celui du plaiſir qui la ſuit? Et y en a-t-il aucune qui ne lui paroiſſe legere, ſi le bien qu'il deſire le plus en doit être la récompenſe? Le Marchand s'expoſe à toutes ſortes de dangers pour acquérir des richeſſes incertaines, fuyant la pauvreté, comme dit Horace, au travers des rochers, des ondes & des feux.

Per mare pauperiem fugiens, per ſaxa, per ignes: *Epit. lib. I, 1. 46.*

L'ambitieux achete les honneurs qu'il deſire, ſouvent au prix de l'infamie qu'il abhore: le Guerrier mépriſe la douleur & la mort pour obtenir des lauriers ſujets à ſe flétrir: le Sçavant même pâlit ſur les livres, & ſe conſume ſouvent par de pénibles veilles, pour laiſſer après lui un grand nom dont perſonne ne profitera moins que lui-même. Tous les hommes ſans exception ſe livrent volontairement aux plus grandes

douleurs, pour prolonger des jours qui doivent finir. Ils aiment même le Chirurgien qui leur fait une incision cruelle, & ils paient bien cher celui qui retranche une partie de leur corps pour sauver tout le reste. Il ne répugne donc point à la nature de l'homme : au contraire rien ne lui est plus convenable dans son imperfection présente, que de tendre, s'il le faut, au sentiment du bien par celui du mal même. La raison me le prescrit également dans tous les cas où cette voie pénible est une voie unique & nécessaire. Dois-je moins faire pour la perfection de mon être tout entier, que je ne fais pour celle de mon corps qui n'en est qu'une partie, & la moins noble partie ? Un amour-propre raisonnable peut-il me donner ce conseil ? Donc celui qui ne me le donne que parce qu'il se laisse effrayer par la vue des peines semées sur la route de la perfection, est un amour déreglé, un amour vicieux de moi-même, un amour faux & trompeur qui me rend malheureux par la crainte d'une peine passagere dont mon bonheur est le prix.

Je prévois, il y a long-temps, que si cette Méditation, où je n'ai en vue que moi seul, tombe jamais en d'autres mains, je trouverai bien des esprits qui se récrieront, en lisant mes principes, que la vérité ne peut être évidente, mais que l'homme est trop foible pour les suivre ; & ils le feront peut-être parler contre moi de cette maniere :

« Dominé comme je le suis par l'amour des biens extérieurs, » ma raison peut-elle être jamais d'une trempe assez forte » pour y résister continuellement par le seul attrait de ce bien » plus intelligible que sensible, qui consiste dans la perfec- » tion de mon être ? Si je veux jouir de la volupté que les » sens me présentent, je n'ai qu'à suivre ma pente naturelle, » en me laissant aller doucement aux impressions agréables » qu'un objet présent fait sur mon imagination & qui m'af- » fectent si fortement, que quoique passageres & incapables » en elles-mêmes de satisfaire entiérement mes desirs, elles » occupent cependant presque toute mon ame pendant qu'elles » durent & qu'elles conservent encore toute leur activité. Au

» contraire, pour tendre à ce plaiſir purement ſpirituel que » l'idée de ma perfection me préſente, il faut que je réſiſte » toujours au penchant de mon cœur, & que je rame avec » un effort continuel contre un courant qui m'entraîne. La » raiſon à laquelle on me renvoie, eſt un maître dur, auſtere, » inexorable, qui s'oppoſe toujours à mes deſirs, plus ca- » pable de m'éclairer par ſa lumiere, que de m'attirer par un » charme efficace, & plus propre à me condamner quand j'ai » mal fait, qu'à me donner la force de bien faire; parce que » ſes leçons froides & inanimées ne ſçauroient l'emporter ſur » la douceur ſéduiſante d'un plaiſir actuel qui me paie comp- » tant, pour ainſi dire; au lieu que la raiſon me remet tou- » jours à un terme éloigné, pour me dédommager dans l'a- » venir de ce qu'elle me fait perdre dans le moment préſent.

» Je conviens, ſi l'on veut, que je trouve dans mon intel- » ligence toutes les idées qui me font connoître la véritable » route du bonheur, & dans ma volonté, ſi elle eſt pleine & » entiere, toute la force dont j'ai beſoin pour les ſuivre. » Mais je ne l'ai jamais cette volonté pleine & entiere: je » ne veux ma perfection qu'à demi; ou plutôt je la veux & » je ne la veux pas: une partie de moi-même la deſire, & » c'eſt la plus foible: une autre partie s'en éloigne, & c'eſt » la plus forte. Malheureux, ſi vous voulez, mais ſans pou- » voir l'éviter, & réduit à chercher au moins une conſolation » & un adouciſſement de mon malheur dans les biens ſen- » ſibles, parce que ma foibleſſe ne peut l'attendre de cette » perfection prétendue qui eſt au-deſſus de mes forces dans » la ſituation où je me trouve.

» Telle eſt, me dira-t-on, la véritable condition de l'homme, » qu'il ne peut ſe diſſimuler à lui-même, & qui ſuffit pour » montrer ou la fauſſeté ou du moins l'inutilité de mes prin- » cipes. Parler autrement, & vouloir perſuader à l'homme » que ſon amour-propre même le conduit naturellement à ſa » perfection, unique ſource de ſon bonheur, c'eſt ignorer le » fond de la nature humaine à laquelle on veut donner des » loix; c'eſt tomber dans l'inconvénient de ces Orateurs ou

» de ces Poëtes qui perdent le vrai & le naturel, en voulant » attraper l'extraordinaire & le merveilleux ».

On ne m'accuſera pas au moins d'avoir voulu diminuer ou affoiblir, par mes paroles, le poids de cette objection. Loin d'en être effrayé, j'en prends au contraire un grand avantage pour m'affermir dans mes principes, & pour mieux développer l'uſage que j'en dois faire par rapport à la vue principale que je me propoſe dans cet Ouvrage.

Qu'on donne donc autant de force & d'étendue que l'on voudra aux argumens que l'on tire contre moi de ma foibleſſe : qu'on les amplifie à l'infini, comme il eſt facile de le faire, il n'en réſultera jamais autre choſe, ſi ce n'eſt qu'il eſt rare & difficile à l'homme d'être vraiment raiſonnable. Mais eſt-ce là le point où ſe réduit la queſtion que j'examine? Quel eſt l'objet commun de toutes mes Méditations en général & de celle-ci en particulier?

Ai-je entrepris de prouver que l'homme fait ordinairement un bon uſage de ſa raiſon, ſoit pour découvrir la regle de ſes devoirs dans la ſpéculation, ſoit pour la ſuivre dans la pratique? Loin de vouloir démentir une expérience trop certaine, j'ai employé au contraire deux Méditations preſqu'entieres à me bien convaincre que les opinions des autres hommes, & encore plus leur conduite, n'étoient pas la regle de mes jugemens ſur l'idée que je cherche à me former de ce qu'on appelle la juſtice naturelle. C'eſt la découverte de cette idée qui eſt le véritable ſujet de mes longues recherches. Entre ceux qui en nient la réalité & moi qui crois la ſentir, il ne s'agit pas même de ſçavoir préciſément ſi je puis la ſuivre dans la pratique, ou ſi j'ai beſoin pour cela d'un ſecours étranger. La ſeule queſtion qui nous diviſe, conſiſte à examiner s'il m'eſt poſſible de découvrir clairement, par les ſeules lumieres de ma raiſon, l'idée d'une juſtice qui ſoit telle par ſa nature & indépendamment de la volonté poſitive de tout Légiſlateur. Qu'il ſoit facile ou difficile à l'homme de conformer ſes penſées, ſes ſentimens, ſes actions à cette idée, qu'il ſoit commun ou qu'il ſoit rare de trouver dans le

monde

monde des esprits capables de la connoître & de la suivre, c'est une question étrangere qui, pour parler comme les Jurisconsultes ou comme les Théologiens, est plus de fait que de droit, & dont il est même inutile, pour ne pas dire dangereux, de se trop remplir l'esprit: elle ne sert qu'à l'embarrasser par l'opposition de l'exemple à la regle: & que m'importe d'examiner ce que les hommes font ou ce qu'ils ne font pas, puisque si je suis une fois bien convaincu que la justice naturelle n'est pas une chimere, je ne suis pas moins obligé d'en observer les loix, quand tous les hommes du monde conspireroient ensemble à les violer.

L'objection qu'on tire des difficultés attachées à la pratique du devoir, n'en est donc pas une par rapport à l'idée même du devoir, qui est l'objet commun de toutes mes Méditations; car il est évident qu'une regle distinctement apperçue, ne devient pas obscure & douteuse, parce que l'observation en est pénible.

Mais cette objection a-t-elle quelque chose de plus solide, ou même de plus spécieux, contre la vérité, qui est l'objet particulier de ma Méditation présente, je veux dire, contre ce principe fondamental que mon amour-propre, lorsqu'il est raisonnable, tend naturellement à la perfection de mon être comme à son souverain bien? C'est un doute qui n'est pas plus difficile à résoudre.

Si je me suis arrêté si long-temps à prouver en tant de manieres la vérité de cette proposition, quoique ce ne soit encore qu'un préliminaire par rapport à l'idée de la justice que je cherche à découvrir, c'est que j'avois à combattre ce préjugé faux, mais qui n'en est pas moins commun, que notre amour-propre, la seule regle qu'on veut que nous connoissions de nous-mêmes, est essentiellement l'ennemi de toute justice, parce qu'il ne la souffre jamais qu'avec peine, & qu'il se porte toujours à s'y soustraire.

J'ai donc été obligé d'étudier à fond cette inclination dominante qui est le premier mobile de notre cœur, pour me mettre en état de bien connoître s'il est vrai que naturelle-

ment elle résiste à tout ce qu'on appelle devoir, ou si elle ne le fait que par accident, ou plutôt par un déréglement contraire à sa véritable nature.

J'ai supposé dans cette vue que mon amour-propre étant le fond même de la volonté d'un être raisonnable, devoit aussi, en agissant selon son essence même, se conduire par la raison. Voilà le premier principe de cette Méditation: c'est le point d'où je suis parti, & dont il faut nécessairement que tous les hommes partent avec moi, s'ils ne veulent pas renoncer à la qualité d'êtres raisonnables: car comment le seroient-ils si leur amour-propre, qui anime & qui dirige tous leurs mouvemens, ne l'étoit pas?

Or ce principe une fois supposé, toute la question se réduit à sçavoir, non pas ce que l'amour opere le plus souvent en moi, mais ce qu'il y opérera véritablement si c'est la raison qui le conduit; &, sans m'embarrasser de ce que les hommes font, j'ai dû me réduire à examiner ce qu'ils doivent faire agissant raisonnablement.

Il falloit pour cela connoître exactement ces trois points importans, je veux dire l'objet, la nature de mon amour-propre, & la route qu'il doit suivre pour tendre sûrement à son but & remplir toute sa destination.

J'ai tâché de me former une juste idée de ces trois choses: je les ai étudiées non-seulement dans mon esprit, mais dans mon cœur: j'ai joint par-tout, autant qu'il m'a été possible, les preuves de sentiment aux preuves de raisonnement, &, sans répéter ici ce que j'ai dit avec tant d'étendue sur une matiere si féconde, je conçois à présent que toute cette longue Méditation peut se réduire à quatre propositions aussi simples qu'évidentes, qui forment une espece de démonstration de la vérité que j'ai voulu établir.

Je desire nécessairement, invinciblement, perpétuellement d'être heureux.

Mais moi qui ai ce desir, je suis un être raisonnable, qui ne peut tendre à mon bonheur d'une maniere convenable à ma nature, qu'en y aspirant suivant les idées que me donne ma raison.

Or elle me montre clairement que c'eſt dans ma perfection & dans le contentement attaché à la complaiſance avec laquelle je la regarde, que conſiſte mon bonheur.

Donc elle me montre auſſi que le ſeul moyen d'être heureux, eſt de travailler à me rendre parfait.

Je connois donc clairement ces deux vérités également inconteſtables: l'une que mon amour-propre doit être raiſonnable: l'autre, que s'il l'eſt, il doit ſuivre la route que je viens de me tracer pour arriver à la félicité.

Il y a donc un devoir que j'apperçois par les ſeules lumieres de la raiſon; & il n'eſt pas vrai que mon amour-propre, ennemi par eſſence de toute regle, ne tende lui-même qu'à en ſecouer le joug, pour ſuivre au haſard l'attrait du premier plaiſir qui s'offre à ſa vue.

Combat-on bien cette concluſion générale, qui eſt comme le fruit de ma Méditation, en me diſant qu'il eſt rare que l'homme ait aſſez de raiſon & de force pour conformer ſa conduite aux regles que je viens de me preſcrire? C'eſt comme ſi l'on vouloit me prouver que toutes les idées de la plus profonde Géométrie ſont fauſſes ou impoſſibles à découvrir, parce qu'il y a très-peu d'hommes qui aient ou aſſez d'attention dans l'eſprit, ou aſſez de perſévérance dans la volonté pour en comprendre les démonſtrations. Ne répondrois-je pas d'abord à ceux qui me tiendroient ce langage: que m'importe de ſçavoir s'il y a beaucoup d'hommes qui puiſſent ou qui veuillent devenir Géometres; en ai-je moins pour cela une idée claire des regles de la Géométrie que tout eſprit, ſuffiſamment attentif, eſt capable de comprendre? En ſçai-je moins pour cela ce qu'il doit faire pour y parvenir; & comme je ne cherche que cette connoiſſance, que m'importe encore une fois de deviner ſi le plus grand nombre des hommes voudra l'acquérir? Leur caprice ou leur pareſſe ont-ils quelque pouvoir ſur mes idées? Et prouve-t-on bien le défaut de puiſſance par le défaut de volonté? Il n'y a que la répugnance des idées mêmes qui en montre l'impoſſibilité ou la fauſſeté, & celles de la Géométrie de-

meureront toujours également certaines, soit qu'il y ait beaucoup d'autres hommes qui les contemplent comme moi, soit que je sois sur la terre le seul mortel qui s'y applique.

Je fais donc la même réponse à ceux qui combattent de la même maniere l'idée que j'ai conçue des devoirs de mon amour-propre. Que leur sert de me dire qu'il y a peu d'hommes qui soient véritablement raisonnables, encore moins qui agissent comme s'ils l'étoient? Mon objet unique est d'examiner, non pas s'ils le sont, mais ce qu'ils doivent faire s'ils le sont effectivement; de même que j'examine sur la Géométrie, non s'il y a beaucoup de Géometres, mais ce que doit faire celui qui veut remplir toute l'étendue de ce nom.

Or les idées que j'ai sur ce point, ne sont ni plus claires ni plus distinctes que celles qui ont frappé mon esprit sur le devoir de mon amour-propre, en le supposant raisonnable & agissant raisonnablement; donc j'ai une égale certitude des deux côtés, c'est-à-dire, que je conçois aussi évidemment par quelle route mon amour-propre doit tendre à mon bonheur, que je sçais par quelle méthode un Géometre peut découvrir les propriétés d'une ligne courbe. La supposition sur laquelle ma connoissance est fondée, n'est ni plus douteuse ni plus arbitraire dans un cas que dans l'autre; le Géometre suppose que l'homme ne doit donner son consentement qu'à des idées claires, comme il ne sçauroit le refuser à celles qui le sont. La même vérité est la base de tous mes raisonnemens sur les devoirs de l'amour-propre. Nous supposons tous deux également que l'homme est raisonnable. Or le supposer tel, c'est prendre pour principe, non-seulement ce qu'il doit être, mais ce qu'il est par sa nature: c'est raisonner sur le fondement de son essence même: en un mot c'est supposer simplement qu'un homme est un homme. Tout ce que j'ai établi n'est qu'une conséquence directe & nécessaire de cette premiere vérité. La difficulté de la suivre, quelque grande qu'on veuille l'imaginer, en détruit-elle l'évidence? Il faut ou combattre ce principe ou admettre les conséquences: mais comment pourroit-on combattre un principe si évident? Dira-t-on,

Ou que l'homme n'eſt pas un être raiſonnable,

Ou qu'il a reçu en vain ce qu'il appelle ſa raiſon, puiſqu'il n'eſt pas le maître d'en faire un bon uſage dans le point le plus important de tous, c'eſt-à-dire, dans ce qui regarde ſa félicité ?

Ou qu'il eſt faux que tout homme deſire ſouverainement d'être heureux ?

Ou enfin que la nature, ou plutôt ſon auteur, ne lui en inſpire le vœu que pour en faire la cauſe infaillible de ſa miſere, parce que s'il veut être parfait, unique moyen de ſe rendre heureux, il rencontre d'abord l'impoſſible, ou s'il ſe réduit au facile, je veux dire à demeurer imparfait, il y trouve toujours ſon malheur ?

D'un côté, il eſt clair qu'il faut ſoutenir au moins une de ces quatre propoſitions pour attaquer la vérité que j'ai établie : de l'autre, il n'eſt pas moins évident qu'elles ſont toutes également abſurdes & conſtamment déſavouées, je ne dis pas ſeulement par l'eſprit, mais par le cœur de tous les hommes.

Par conſéquent je trouve encore ici ce genre de démonſtration que les Géometres appellent la *réduction à l'abſurde*, & qui n'eſt jamais mieux placée que lorſqu'elle ne ſert, comme ici, qu'à confirmer ce qui a été déja démontré par des preuves directes & naturelles tirées des idées les plus pures & les plus lumineuſes que la raiſon puiſſe nous donner. Elles acquierent toutes un nouveau degré de certitude, quand je vois que pour les combatre il faut aller juſqu'à méconnoître dans l'homme ce qui conſtitue l'eſſence de l'homme même. L'abſurdité de l'opinion contraire ne vient donc ici qu'à l'appui de l'évidence qui caractériſe celle que j'ai embraſſée ; & après avoir reconnu qu'il ſuffit d'être ſenſé pour concevoir clairement la vérité que j'ai établie, ce dernier genre de preuve me montre encore qu'il faut être inſenſé pour n'y pas ſoumettre ſon eſprit.

La démonſtration me paroît donc complette ſur ce point : ainſi je demeure tranquille dans la poſſeſſion, non-ſeulement

de mon être raisonnable, mais de l'amour raisonnable que j'ai pour cet être ; & je me fais un plaisir de remarquer que je ne suis parvenu à cette démonstration, que parce que j'ai suivi fidelement les axiomes que j'ai pris pour guide en commençant mes recherches; c'est-à-dire, que j'ai tâché uniquement de faire un bon usage de ma raison, pour me former une notion exacte de mon amour-propre: & comme en examinant les difficultés qui m'arrêtent souvent lorsque je veux agir conformément à sa véritable nature, je me suis trouvé dans le cas où un sentiment confus qui vient de ma foiblesse se révolte contre les idées claires & distinctes de mon esprit, j'ai observé la regle que je m'étois prescrite dans mon cinquieme axiome, & ma raison seule a déterminé ce combat de moi-même contre moi-même en prenant le parti qui convient uniquement au bonheur de mon être, véritable fin, ou plutôt unique terme de mon amour-propre.

Il ne me reste donc rien à desirer sur la connoissance de cette inclination, considérée en elle-même, qu'on m'avoit représentée comme essentiellement ennemie de ma perfection, sans prendre garde qu'on en faisoit par-là l'ennemi de mon bonheur; au lieu qu'en étudiant mon amour-propre avec les yeux de la raison, j'ai été pleinement convaincu qu'il ne m'a été donné par mon Auteur que pour être au contraire l'ami de ma perfection, & devenir par-là l'instrument de ma félicité.

Mais j'en ai distingué d'abord deux especes. J'ai dit qu'il y a un amour-propre direct, immédiat, absolu, qui m'attache à ma perfection comme à mon bonheur ; & un amour-propre médiat, relatif qui m'unit aux êtres dont je puis recevoir le bien qui est l'objet de mon affection, ou qui peuvent contribuer à m'en faire jouir.

J'ai épuisé dans cette Méditation, autant qu'il m'a été possible, tout ce qui regarde la premiere espece d'amour propre, & j'y ai même jetté les premiers fondemens de ce que je dois dire sur la seconde : c'est celle que je dois examiner présentement en méditant sur la nature de l'amour relatif qui

m'attache à d'autres êtres par rapport à moi, avec autant d'attention que je viens de le faire sur l'amour direct & absolu; & je destine la Méditation suivante à approfondir cette matiere, qui ne sera guere moins intéressante pour mon cœur & pour mon esprit.

HUITIEME MÉDITATION.

SOMMAIRE.

EST-IL naturel à l'homme d'aimer ses semblables? Ou n'a-t-il reçu de la nature pour eux qu'une indifférence absolue, ensorte qu'il ne se détermine à les aimer ou à les haïr que par accident & suivant que son intérêt l'exige? Pour résoudre ce problême, il faut démêler exactement l'objet, la nature & les caracteres de l'amour & de la haine: il est nécessaire aussi de connoître la situation naturelle des hommes comparés les uns avec les autres. Ces deux préliminaires sont l'objet de la Méditation présente. Il n'y a que les êtres placés à côté de moi, c'est-à-dire, les hommes, mes semblables, qui soient proprement l'objet de mon amour relatif: je les considere comme ayant le pouvoir & le vouloir de contribuer à ma perfection & à mon bonheur. Il n'y a que mes semblables non plus qui puissent être l'objet de ma haine. Les hommes sont l'objet de mon amour par le bien que je leur fais, autant & souvent plus que par celui que j'en reçois: & ceux à qui j'ai fait du mal, me sont souvent plus odieux que ceux de qui j'en ai reçu. Les biens & les maux qui excitent mon amour ou ma haine, peuvent être réels ou imaginaires. C'est une vérité reconnue de tous les hommes, que le bien ne les touche pas à proportion aussi vivement que le mal. Ce sentiment est fondé dans la nature. On distingue dans l'amour, outre le sentiment direct & principal, d'autres sentimens réfléchis ou accessoires qui lui donnent de nouvelles forces & en augmentent le plaisir. Ces sentimens accessoires accompagnent toujours l'amour

*que j'ai pour mes semblables, soit que cet amour soit excité par la vue du bien qu'ils peuvent me faire, soit qu'il le soit par celle du bien que je leur fais; soit qu'il ait pour fondement & pour motif les qualités & les vertus de ceux qui en sont l'objet. Douceur & avantage d'une amitié réciproque. Elle adoucit mes peines : elle augmente mes plaisirs. L'amour ne sçauroit être pénible ni douloureux par lui-même: les peines qui en troublent la douceur, viennent d'une cause étrangere. La haine fait sur mon ame une double impression, l'une triste & l'autre consolante. Les sentimens principaux ou accessoires de la haine, sont directement contraires à ceux de l'amour. La haine est malheureuse lors même qu'elle est excitée par des maux réels; plus malheureuse encore quand elle est allumée par des maux imaginaires. Vains adoucissemens qu'elle cherche dans la vengeance ou d'autres sentimens. L'amour pur & sans mélange est le comble du bonheur: & la haine pure, l'extrémité de la misere. Impressions que l'amour & la haine font sur notre corps; effets qu'ils produisent dans la société: nouvelle preuve que l'homme trouve, sans comparaison, plus de plaisir dans l'amour que dans la haine. On entend ici par le terme d'*amour*, une pente raisonnable à recevoir des autres hommes les biens qui conviennent à la nature de mon être, & à leur en faire de semblables par quelque motif que ce puisse être, pourvu qu'il se rapporte à ma perfection & à ma félicité. Après le premier préliminaire, on étudie attentivement la situation naturelle de l'homme considéré en lui-même, ou dans les rapports qu'il a avec ses semblables. Sa foiblesse & sa misere dans l'état de solitude, où il n'a encore aucune liaison avec les autres hommes. S'il s'unit à eux pour suppléer à ce qui lui manque, ce qui se présente d'abord à ses regards, c'est le pouvoir qu'il a sur eux & qu'ils ont sur lui: ce sont les rapports & les liens qui unissent les hommes entr'eux, & les obstacles qui les divisent: les biens qu'ils peuvent attendre, & les maux qu'ils ont à craindre les uns des autres: les moyens par lesquels un particulier peut se procurer les uns & éviter les autres : ces traits développés donnent une juste idée de l'homme*

l'homme considéré au milieu de la société. Avantages & inconvéniens de la société : les biens y surpassent de beaucoup les maux. Six grands canaux par lesquels la société nous communique ses avantages ou nous en assure la possession, sçavoir, la parole & l'écriture, les arts & le commerce, la puissance des armes & la protection des loix. Trois moyens pour se procurer les biens qu'on peut attendre des autres hommes, & pour éviter les maux qu'on peut craindre de leur part : la violence, l'artifice & une affection sincere pour eux. Les deux premiers, non-seulement inefficaces, mais funestes à celui qui les emploie : le dernier est le seul qui soit raisonnable & constamment utile.

MON amour ne trouvant pas en moi seul de quoi rassasier ses desirs, se plaît à se répandre au dehors, & ne se renfermant plus dans mon sein, il s'attache à d'autres êtres pour y trouver les biens qui me manquent : mais il ne cesse pas pour cela de conserver toujours le caractere d'amour-propre : s'il semble se porter directement vers ces objets, ce n'est que par une espece de tour ou de circuit qui le ramene bientôt à moi. Je veux m'aimer en eux & par eux, & c'est ce qui m'a donné lieu de dire que ce mouvement de mon cœur qui tend à des biens étrangers pouvoit être appellé un amour médiat & indirect de moi-même, ou un amour relatif à mon amour-propre, parce qu'il renferme toujours un rapport intime & essentiel à ma propre satisfaction. Mais je remarque d'abord une grande différence entre ces deux especes d'amour, quoiqu'elles tendent à la même fin.

L'une n'a rien d'obscur ni d'équivoque. L'homme n'a jamais douté, l'homme ne doutera jamais qu'il ne s'aime naturellement : une conscience certaine lui rend cet amour présent dans tous les momens de sa vie : aussi n'ai-je fait aucun effort pour m'en convaincre dans ma derniere Méditation ; & sans m'amuser inutilement à me prouver que je m'aime, je n'ai fait usage de ma raison que pour tâcher de m'apprendre à me bien aimer.

Mais eſt-il auſſi naturel à l'homme d'aimer d'autres êtres en qui il trouve une apparence de bien? & cette inclination a-t-elle ſa ſource comme la premiere dans le fond même de l'humanité? C'eſt ſur quoi l'homme n'eſt pas toujours d'accord avec lui même; & je crois ſentir deux raiſons de cette différence.

1°. Il n'eſt point de véritable haine qui ſoit oppoſée à l'amour que j'ai pour moi. Je peux bien n'être pas auſſi content de mon cœur ou de mon eſprit que je le deſirerois : & en effet il m'arrive ſouvent de me regarder avec une eſpece de douleur; mais c'eſt une douleur d'amour & non pas de haine. Je ſuis affligé de ne me pas trouver aſſez parfait ou aſſez heureux; mais je ne ſçaurois tendre par une volonté expreſſe & formelle à mon imperfection ou à mon malheur, ce qui ſeroit le véritable effet de la haine; & ſi mes actions m'y conduiſent ſouvent, c'eſt parce que je ſuis trompé par une fauſſe apparence de perfection ou de félicité.

J'éprouve, au contraire, une haine qui eſt directement contraire à l'amour que je ſens quelquefois pour d'autres hommes. Leur perfection m'importune, leur bonheur me déplaît; j'aime à les trouver imparfaits ou à les voir malheureux; & comme ils me nuiſent ſouvent, je cherche auſſi ſouvent à leur nuire.

Ainſi également ſuſceptible à leur égard d'amour ou de haine, je ne ſçais ſi ces deux ſentimens me ſont également naturels, ou s'il n'y en a qu'un des deux qui le ſoit, & j'ignore, ou je doute en ce cas, ſi c'eſt l'amour ou la haine; je puis même m'imaginer, que ni l'un ni l'autre ne ſont en moi l'ouvrage de la nature, & que je n'ai reçu d'elle qu'une indifférence abſolue pour tout autre être que le mien, laquelle ne ſe détermine, ou du côté de l'amour, ou du côté de la haine, que par accident, ſelon que les autres êtres me deviennent utiles ou nuiſibles, agréables ou déſagréables.

Mon eſprit demeure donc ſuſpendu entre ces différentes penſées, dont aucune ne le frappe d'abord avec une entiere évidence : & telle eſt la premiere raiſon qui m'em-

pêche de reconnoître en moi un amour naturel pour mes ſemblables, auſſi aiſément que j'y connois un amour naturel pour moi-même.

2°. L'affection que les hommes ſe témoignent quelque fois les uns aux autres, n'eſt jamais ſi clairement marquée, qu'il n'y reſte toujours quelque choſe de ſuſpect ou d'équivoque. L'intérêt, la vanité, l'amour du plaiſir, la crainte de la douleur, n'empruntent que trop ſouvent le dehors d'une amitié pure & ſincere. Trompés pluſieurs fois par de vaines apparences, nous tombons inſenſiblement dans une défiance univerſelle, qui nous porte enfin à penſer, que tout ce qui paſſe pour un amour réciproque entre les hommes, pourroit bien n'être qu'un nom ſpécieux dont notre intérêt ſe ſert pour mieux parvenir à ſes fins ſous une face plus agréable.

Ainſi ſe forme ce problême célébre, qui conſiſte à ſçavoir, s'il eſt naturel à l'homme d'aimer ou de haïr ſes ſemblables ; & il ſe trouve même des Philoſophes qui daignent à peine donner le nom de problême à cette queſtion.

Ces hommes, me diſent-ils, qui vous ſemblent rechercher votre connoiſſance & deſirer votre amitié, ne connoiſſent & n'aiment qu'eux-mêmes. Le deſir d'être heureux leur eſt naturel ; mais c'eſt ce deſir même qui les porte à vouloir rendre tous les autres malheureux. Ils croyent avoir un droit acquis ſur tout ce que vous poſſédez & qui leur convient. Droit auſſi abſolu qu'univerſel, qui réſide dans leur ſeule volonté, & qui renferme la puiſſance de vie & de mort. Malheur à vous, ſi vous n'avez point d'autre reſſource que cet amour imaginaire dont vous ſuppoſez que la nature a jetté les ſemences dans leur cœur ; vous ſeriez bien-tôt ſacrifié à leurs paſſions : Travaillez donc à devenir plus fort qu'eux & ne pouvant vous empêcher vous-mêmes de les haïr, apprenez ſeulement à les haïr habilement, c'eſt-à-dire, d'une maniere qui leur nuiſe, s'il en eſt beſoin, & qui vous profite véritablement.

Frappé d'une peinture ſi effrayante du genre humain, je

crois voir cette troupe meurtriere, qui ſortit du camp où Cadmus avoit ſemé les dents d'un dragon.

Tous les hommes ſont-ils donc ſemblables à ces enfans de la terre, comme Ovide les appelle, qui vinrent au monde les armes à la main, & qui les tournerent d'abord contre leurs pareils, ou plutôt contre leurs freres ? Mais cette comparaiſon n'effrayera point mes Philoſophes. Elle eſt juſte, me diront-ils, & nous l'adoptons dans tous ſes points. Car, comme les reſtes malheureux de cette troupe furent avertis par Minerve de dépoſer des armes funeſtes, & de ſauver leur vie, en s'abſtenant de l'ôter aux autres, il vient auſſi un temps où les hommes, las de ſe déchirer mutuellement, & perdant plus par les injuſtices de leurs ſemblables, qu'ils ne gagnent par celles qu'ils leur font, s'uniſſent enfin par crainte plutôt que par amour, & conſervant au-dedans le même fond de haine, ils le couvrent au dehors d'une apparence d'amour, toujours prête à diſparoître, & qui diſparoît en effet, toutes les fois qu'ils croient pouvoir haïr & nuire impunément.

J'avouerai, ſi l'on veut, que la conduite d'une grande partie des hommes ne donne que trop de couleur à une opinion qui fait ſi peu d'honneur à l'humanité. Mais eſt-ce par leurs actions que je dois décider de la nature & des mouvemens réguliers de mon amour ? Et n'eſt-ce pas, au contraire, comme je l'ai établi d'abord, par la ſeule idée de cet amour conſidéré tel qu'il eſt en lui-même ; je veux dire, comme l'inclination d'un être raiſonnable, qui, ſoit qu'elle ſe renferme au dedans de moi, ſoit qu'elle ſe répande au dehors, doit toujours tendre à la perfection & au bonheur de mon être ?

J'ai ſuivi conſtamment ce principe dans ma Méditation précédente ; je le ſuivrai auſſi fidellement dans celle-ci, & ſur-tout dans l'examen du problême que je viens d'expoſer & qui en ſera le plus important ſujet.

Mais pour me mettre en état de juger plus ſûrement, ſi c'eſt l'amour ou la haine, le deſir de faire du bien ou celui

de faire du mal, qui ſont naturels à l'homme, j'ai beſoin d'acquérir des connoiſſances que j'appelle préliminaires, parce qu'elles me ſont abſolument néceſſaires, pour réſoudre une queſtion ſi intéreſſante.

Je dois m'attacher d'abord à développer exactement juſqu'aux moindres replis de ces deux ſentimens qui dominent ſi ordinairement dans mon cœur, & que j'oppoſerai toujours l'un & l'autre, afin que leur oppoſition & leur contraſte même les mette à mes yeux dans un plus grand jour.

Mais ce ſeroit peu pour moi d'avoir bien compris en général, quels ſont les différens caracteres de l'amour & de la haine, ſi je n'y joignois la connoiſſance du véritable état, ou de la ſituation naturelle des hommes comparés les uns avec les autres : connoiſſance ſans laquelle je ne ſçaurois faire un juſte diſcernement de ce qui convient, ou de ce qui peut être contraire à leur nature. Ce ſera donc là le point préliminaire que je tâcherai d'approfondir, en ſuivant les idées les plus ſimples que la raiſon & l'expérience me donnent ſur ce ſujet.

Après cette double préparation, j'entrerai dans le fond de la queſtion principale que je me ſuis propoſé de traiter ici, & ſi je puis la réſoudre par les notions que j'aurai acquiſes; ſi elles me convainquent que l'amour dont je parle à préſent, eſt auſſi conforme à la nature de mon être, que la haine y eſt contraire, il ne me reſtera plus, pour ſuivre encore ſur cette matiere l'ordre de ma derniere Méditation, que d'examiner quels ſont les devoirs de cet amour, & de connoître la route dans laquelle il doit me faire marcher, pour me rendre auſſi parfait & auſſi heureux par mon affection pour les autres, que par mon attachement pour moi-même.

Mais comme mon eſprit aura beſoin de reſpirer plus d'une fois, en traitant des ſujets qui demandent une ſi longue & ſi profonde diſcuſſion, j'y trouverai aiſément de quoi remplir trois méditations différentes. Les deux points que j'ai appellés préliminaires feront l'objet de celle-ci ; la ſuivante ſera

destinée toute entiere à l'examen du problême dont je cherche la solution, & j'emploierai la derniere à l'explication des conséquences ou des régles qui en résultent, sur la conduite de mon amour à l'égard des autres hommes.

J'entre donc à présent dans ce qui fait le sujet propre de cette Méditation, & m'attachant d'abord au premier point, que je dois y approfondir, c'est-à-dire, à la connoissance exacte de l'amour & de la haine ; je commence par l'amour. Je distingue deux choses dans celui qui m'attache à d'autres êtres que le mien, l'un est l'objet, l'autre est la nature de cet amour.

La premiere ne mérite pas que je m'y arrête. C'est une vérité évidente par elle-même, & je l'ai déja supposé par avance, que de tous les êtres qui me sont connus par la lumiere naturelle, il n'y a que les autres hommes qui puissent être l'objet de cet amour, dont je dois examiner la nature.

La Providence m'a placée entre Dieu & ses créatures. Mais Dieu est trop grand pour n'être pas l'objet d'un amour relatif à moi-même. J'ai fait voir, au contraire, que c'est moi qui dois me rapporter entiérement à Dieu. Et parmi ses créatures, celles qui sont privées d'intelligence sont trop petites, pour mériter de ma part un véritable amour même relatif, parce qu'elles ne contribuent point par elles-mêmes, ni à ma perfection réelle, ni à ma vraie félicité, & s'il y a des régles que je doive suivre dans l'usage de ces sortes de créatures, elles sont toutes renfermées dans celles de mon amour direct pour moi-même.

C'est donc uniquement dans les êtres, qui sont à côté ou au niveau du mien, c'est-à-dire, dans les hommes que je trouve l'objet, propre & spécifique de mon amour relatif. Ils ont assez de perfection & de moyens de me faire des biens réels, pour exciter mon affection : ils n'en ont pas assez pour l'épuiser, & pour changer mon amour relatif en amour absolu, qui me portant à m'unir à eux comme à ma derniere fin, fasse que je m'aime pour eux, au lieu de les

aimer pour moi, & par conséquent ils ont le véritable caractere que doit avoir l'objet d'un amour, qui, en s'attachant à d'autres êtres, se réfléchit toujours sur moi-même.

Mais comment & en quoi précisément sont-ils l'objet de cet amour ? Il n'est pas moins évident, que c'est en tant que je les regarde comme bons pour moi, c'est-à-dire, comme capables de contribuer à ma conservation, à ma perfection, à mon bonheur. Car telle est l'idée que j'ai attachée à ce que j'appelle bon ou avantageux à mon être.

En un mot, le bien, ou ce qui me paroît tel, est toujours l'objet essentiel de mon amour ; mais comme je l'ai remarqué aussi ailleurs, mon cœur n'aime pas seulement le bien, ou le plaisir qui en est le caractere, il aime aussi la cause, ou l'auteur de ce bien, parce qu'en effet cette cause ou cet auteur est un bien pour moi, auquel je desire de m'unir pour posséder celui qui peut me donner.

Ainsi, ou je crois être moi-même cette cause, & alors je n'aime que moi seul, épuisant en ce cas toute cette complaisance qui est toujours le fond de mon amour, ou cette cause est hors de moi, je veux dire que le bien qui excite mes desirs me paroît être entre les mains d'un autre, qui peut m'en faire part, & en ce cas je l'aime aussi bien que moi, parce que je me complais en lui, comme dans la source de ma satisfaction, & je me complais en moi, comme goûtant ou espérant de goûter cette satisfaction qui dépend de lui.

Les mêmes idées me découvrent aussi quel peut être l'objet de ma haine & en quoi il consiste.

D'un côté, un être raisonnable & docile à la raison ne sçauroit jamais se porter à haïr l'Etre suprême, car ce seroit haïr le bien par essence, ou le souverain bien, ce qui répugne manifestement à notre nature, & s'il y avoit des ames capables d'un tel excès, elles seroient aussi insensées que vicieuses, puisqu'au lieu de se haïr elles-mêmes comme la cause du mal qu'elles souffrent, elles haïroient celui qui ne les punit, que parce qu'elles n'ont pas sçu s'aimer autant qu'il les aime.

D'un autre côté, il feroit abfurde que j'euffe une véritable haine pour des créatures privées de raifon qui ne peuvent avoir la volonté de me nuire. Elles me déplaifent, à la vérité, par les fentimens pénibles que j'ai à leur occafion, comme elles me plaifent par les fentimens agréables que j'éprouve dans leur ufage. Mais ce déplaifir ou ce plaifir méritent plutôt le nom de goût & de dégoût que ceux d'amour ou de haine, parce que je n'aime ou je ne hais véritablement & raifonnablement, que ce qui peut contribuer librement à mon bonheur ou à mon malheur.

Il n'y a donc que mes femblables qui puiffent être l'objet de ma haine, comme de mon amour relatif, & de même qu'ils excitent l'un par le bien qui eft en leur pouvoir, ils allument auffi l'autre par le mal qu'ils peuvent me faire fouffrir. J'aime non feulement le bien, mais celui qui en eft la caufe, & ma haine ne s'arrête pas non plus au feul mal que je fens; elle ne feroit en ce cas qu'une douleur ou un déplaifir, plutôt qu'une véritable haine. Elle s'étend donc jufqu'à celui qui en eft l'auteur, & c'eft feulement à fon égard qu'elle porte juftement le nom de haine.

Mais les hommes ne font-ils l'objet de mon amour ou de mon averfion que par la feule vue du bien ou du mal que j'en reçois? Ne puis-je pas aimer en eux le bien même que je leur fais, ou y haïr le mal que je leur caufe? Je m'explique, & je développe plus exactement ma penfée.

Je remarque tous les jours que je m'attache à ceux à qui j'ai fait du bien, fouvent même plus qu'à ceux de qui j'en ai reçu, & quoique cela paroiffe d'abord furprenant, la raifon n'en eft pas cependant bien difficile à découvrir. Je me fens en quelque maniere au-deffous de mes Bienfaiteurs; ils me forcent par leurs faveurs mêmes à reconnoître que je n'avois pas ce qu'ils m'ont donné; l'obligation que je leur en ai renferme donc un aveu tacite de ma foibleffe, ou de mon indigence; & de-là vient, comme je l'ai dit ailleurs, que la reconnoiffance m'eft fouvent à charge. Au contraire, lorfque c'eft moi qui fais du bien à mes femblables, je crois, par la même

raifon,

raiſon, exercer une eſpéce de ſupériorité ſur eux en leur donnant ce qu'ils n'avoient pas. Non ſeulement je me complais dans ce ſentiment qu'ils me font concevoir ; mais j'aime en eux la preuve qu'ils ſemblent m'offrir de ma force & de ma perfection, dont l'opinion eſt toujours ce qu'il y a de plus agréable pour moi, & c'eſt ainſi qu'il arrive que les hommes deviennent l'objet de mon amour, par le bien que je leur fais, autant & ſouvent plus que par celui qu'ils me font.

J'éprouve à peu près la même choſe dans la haine. Ceux à qui j'ai fait du mal me ſont peut-être encore plus odieux que ceux de qui j'en ai reçu, parce que je hais en eux juſqu'à ma haine même. Leur préſence, leur nom ſeul ſemble me reprocher les effets de mon animoſité, qui ne peut ſe juſtifier à mes yeux qu'en me les peignant avec des couleurs d'autant plus noires que je leur ai fait plus de mal ; en ſorte que par-là mes torts deviennent en quelque maniere les leurs ; & que voulant les rendre coupables de mes fautes mêmes, je hais en eux le mal dont je ſuis l'auteur, encore plus que celui qu'ils m'ont fait ſouffrir.

Enfin, outre les biens & les maux que je reçois des autres hommes, n'y a-t-il pas encore des motifs plus déliés, & en un ſens plus ſpirituels qui m'attachent à eux, ou qui m'en éloignent. J'ai encore beſoin d'éclaircir cette nouvelle penſée.

Indépendamment du bien que j'en puis attendre, & avant même que d'y avoir fait attention, je ſens que leurs qualités perſonnelles, comme la droiture de leur cœur, la ſolidité de leur eſprit, l'égalité de leur humeur, l'uniformité de leur conduite me préviennent en leur faveur, & me forcent à les eſtimer.

Mais toute eſtime produit en moi une eſpéce d'amour ; ſoit parce que je deſire naturellement de poſſéder les avantages que j'admire dans les autres, & qui réveillent en moi l'idée du ſouverain bien ; ſoit parce que mon goût pour leurs vertus me paroît une marque de ma perfection, & de-

vient, par conséquent, un nouvel objet de ma complaisance en moi-même.

A ces qualités, qui excitent mon estime, les hommes joignent souvent des graces qui me les font aimer, sans faire aucun retour sur les services réels qu'ils peuvent me rendre. Une douceur naturelle, des talens agréables, un génie vif & amusant dont le commerce me plaît, le dirai-je même, un certain rapport, une convenance, & ce qu'on appelle une secrette sympathie de leur esprit avec le mien, qui fait que je m'aime en les aimant, m'attache & m'unit à eux, sans aucune autre raison que celle du plaisir que je trouve dans leur société.

Que tout cela soit compris, si l'on veut, sous le nom général de bien, sans quoi je ne puis concevoir aucun amour, J'y consens très-volontiers ; mais j'ai dû au moins en observer ici cette espéce singuliere & fort différente des avantages qui forment en moi ce qu'on appelle des desirs, ou un amour intéressé, dans le sens qu'on attache communément à ces expressions.

Je puis faire la même réflexion par rapport à la haine ; je hais souvent sans pouvoir bien définir ce que je hais, & je dis comme Martial :

Epigr. L. I. Epigr. 33.

Non amo te sabidi, nec possum dicere quare,
Hoc tantum possum dicere, non amo te.

Comme toute estime est un commencement d'amour, tout mépris ou toute improbation renferme une disposition à la haine, soit parce que je crains de ressembler à ceux que je méprise, soit parce que la haine de l'imperfection me paroît une espéce de perfection ; souvent même, outre les défauts qui me les rendent méprisables, ils en ont qui excitent mon aversion, quoiqu'ils ne pensent point actuellement à me nuire. La dureté de leur caractere, la pesanteur & la grossiereté de leur esprit, l'inégalité ou la bisarrerie de leur humeur, une espéce d'opposition ou d'antipathie que je trouve entre leur maniere de penser & la mienne, m'indispose contr'eux,

me les rend insupportables, & par-là odieux, sans aucun autre motif que le dégoût ou le désagrément que j'éprouve dans leur commerce.

On peut, à la vérité, donner le nom de mal à ces sentimens pénibles qu'ils excitent en moi ; mais comme le genre en est différent de celui qui porte ordinairement ce nom, j'en ai dû faire ici une observation particuliere.

Je connois donc à présent, au moins en général, tout ce qui peut être dans les autres hommes, l'objet de mon amour ou de ma haine. C'est d'un côté, le bien ou le mal qu'ils me font ; c'est de l'autre, le bien ou le mal que je leur fais, & je comprends, sous ces deux noms, les sentimens agréables ou désagréables qui naissent en moi à la vue de leurs bonnes ou de leurs mauvaises qualités, & sur-tout celles qui ont le plus de rapport ou d'opposition avec mon caractere.

Je n'ai pas besoin d'observer ici, que ces biens ou ces maux qui excitent ou mon amour ou ma haine, peuvent être ou réels ou imaginaires ; & qu'ils rentrent par-là dans une des distinctions que j'ai faites ailleurs sur ce sujet. Mais une question plus importante mérite que je m'arrête encore un moment sur ce premier point, qui regarde l'objet de mon amour relatif. Le bien qui le fait naître, & le mal qui allume en moi le sentiment contraire, me sont-ils également sensibles ? Mon ame en est-elle également affectée ? Ou l'un y fait-il plus d'impression que l'autre, quand on les supposeroit tous deux dans un égal degré ? C'est une difficulté que je dois tâcher de résoudre ici, à cause de l'usage que je pourrai être obligé d'en faire dans la suite.

Il me suffiroit, à la vérité, d'attester sur ce point la conscience de tous les hommes. Ils sentent comme moi, que le bien ne les touche pas à proportion aussi vivement que le mal, & qu'il s'en faut même beaucoup que l'un ne leur plaise autant que l'autre leur déplaît. La santé les réjouit moins que la maladie ne les afflige, quoique ce soit un mal qui n'ait rien de dangereux. La disgrace les abbat plus que

la prospérité ne les éleve, & la vue de leurs fautes leur cause plus de tristesse que celle de leurs bonnes actions ne leur inspire de joie.

Mais s'il faut chercher dans la nature de l'homme la raison de cette différence, je reconnois sans peine, non seulement que cela est ainsi, mais que cela doit être.

Le bien nous plaît, mais il ne nous surprend pas, ou il nous surprend beaucoup moins que le mal; nous regardons le premier comme quelque chose qui nous est dû & qui nous appartenoit de droit avant que nous en eussions acquis réellement la possession. Le mal, au contraire, nous paroît non seulement étranger, mais opposé ou répugnant à notre être, l'impression en est toujours accompagnée de surprise, de trouble, d'indignation, parce que nous croyons en devoir être exempts. La nature ne nous semble qu'une bonne mere qui ne fait que ce qu'elle doit pour ses enfans, lorsque nous goûtons la douceur du bien. Mais si nous éprouvons l'amertume du mal, nous la regardons comme une marâtre, qui nous prive de nos droits les plus légitimes. A-t-elle été en effet l'une ou l'autre à l'égard de l'homme? c'est ce que Pline le Naturaliste a voulu mettre en question. Mais ce qui n'est pas douteux, c'est que nous la haïssons toujours plus comme marâtre, que nous l'aimons comme mere.

A cette idée, que nous avons tous également de ce qui est dû à notre être, nous joignons l'opinion que chacun de nous se forme de son excellence propre, ou de son mérite personnel. Mais cette opinion même diminue notre sensibilité pour le bien, autant qu'elle l'augmente pour le mal. Les plus grands bienfaits perdent une partie de leur prix, & l'estimation des maux les plus légers croît sans mesure, lorsque nous comparons les uns & les autres avec ce que nous croyons mériter. Si les premiers passent à nos yeux pour une simple justice qu'on nous rend; nous nous imaginons souffrir dans les derniers une injustice insupportable; & il faudroit n'avoir pas vécu avec les hommes, pour ignorer qu'ils sont bien moins touchés d'une justice véritable, qu'ils ne se sen-

tent bleſſés par une injuſtice quoiqu'imaginaire, & c'eſt ce qui fait que ceux qui ont le plus d'orgueil ſont les plus ingrats, & en même-temps les plus vindicatifs de tous les hommes.

Enfin, après la bonne opinion que nous avons de nous, ce qui nous flatte le plus c'eſt celle que les autres en ont. Nous croyons la voir croître par le bonheur dont nous jouiſſons, & décroître au contraire par le mal qui nous afflige; mais le mépris nous eſt toujours plus ſenſible que l'approbation. L'un ajoute peu à l'idée que nous avons de notre mérite ; l'autre la combat directement, il en trouble au moins la tranquillité; & ſi notre vanité nous raſſure contre la cenſure des hommes, elle nous porte en même-temps à haïr beaucoup plus ceux qui nous mépriſent, qu'à aimer ceux dont l'eſtime ne nous paroît qu'un témoignage forcé qu'ils rendent à notre perfection.

Je ne dis rien ici que ceux qui ont étudié avec le plus d'attention les mouvemens du cœur humain n'aient remarqué avant moi ; mais plus ces réflexions ſont ſimples & communes, plus elles me ſont utiles pour m'aſſurer de cette vérité, dont je tirerai ailleurs les conſéquences, que le mal qui excite ma haine fait à proportion plus d'impreſſion ſur moi, que le bien qui excite mon amour, quoique l'un & l'autre conſidérés en eux-mêmes ſoient dans un égal degré.

Concluons donc de tout ce que j'ai dit, ſur l'objet de mon amour ou de ma haine, autant qu'ils ſe répandent au dehors, que cet objet eſt uniquement le bien ou le mal véritable ou apparent, que mes ſemblables me font, ou que je leur fais, ou les ſentimens agréables ou déſagréables que j'éprouve à leur occaſion, dont les premiers ſont toujours moins vifs que les derniers. Je paſſe maintenant à la nature de mon amour ou de ma haine, qui exigera une méditation plus profonde que leur objet.

Je commence par ce qui regarde l'amour, & j'y diſtingue d'abord deux ſortes de ſentimens, l'un que j'appelle le ſentiment direct ou principal, l'autre que je nomme le ſenti-

ment réfléchi ou acceſſoire, qui augmente ou qui redouble la force du premier. Il s'agit à préſent d'expliquer cette diſtinction.

Suivant les principes que j'ai établis ailleurs, le deſir de me complaire, ou ma complaiſance actuelle dans mon être eſt le fond & l'eſſence même de mon amour.

Ainſi celui qui m'attache à un objet étranger doit avoir ce caractere général, c'eſt-à-dire, qu'il doit tendre à augmenter ou à affermir ma complaiſance en moi, par mon union ou mon adhéſion à des êtres qui peuvent ou faire croître, ou aſſurer la perfection ou le bonheur du mien, & c'eſt même le rapport de cet amour avec mon bien propre, qui m'a porté à lui donner le nom d'amour relatif. Or, ce plaiſir que je goûte en m'appropriant les avantages de l'être qui excite mon affection, eſt préciſément ce que j'appelle le ſentiment direct & principal de mon amour, lorſqu'il a pour objet le bien que j'attends de mes ſemblables.

Mais en quoi conſiſtera ce même ſentiment direct, lorſque j'aime en eux, non le bien que j'en reçois, mais celui que je leur fais ? Il eſt évident que ce ſera alors ma complaiſance dans ma bonté ou dans mon pouvoir, qui ſera le plaiſir dominant de mon ame, & au lieu que dans le premier genre d'amour, je cherche à augmenter ma complaiſance en moi par le bien que je veux ajouter à mon être, je cherche dans le ſecond à la faire croître, par la ſatisfaction de communiquer aux autres le bien que je poſſéde. Le premier plaiſir eſt donc celui d'un indigent qui aſpire ou qui parvient à acquérir ce qui lui manque ; & le ſecond eſt celui d'un homme opulent, qui ſe plaît à enrichir les autres de ſon abondance.

Enfin, ſi ce ſont les ſeules qualités perſonnelles de mes ſemblables, & leur convenance avec les miennes qui excitent mon affection, comme tout ce qui a quelque degré de bonté plaît naturellement à mon ame, le ſentiment direct de mon amour ſera, en ce cas, ma complaiſance dans cette ſatisfaction qui, comme je l'ai déja dit, devient pour moi une preuve de ma perfection, par le goût même que je ſens pour la perfection d'autrui.

Mais outre ces ſentimens directs qui caractériſent chaque eſpéce d'amour, j'ai dit qu'il y en a de réfléchis ou d'acceſſoires, qui lui donnent de nouvelles forces, & qui en augmentent les plaiſirs.

En effet, ſi mon amour eſt excité par la vue du bien que j'attends ou que je reçois d'un homme, outre le plaiſir d'eſpérer ou de poſſéder ce bien, je crois appercevoir dans la bienveillance de mon ſemblable une preuve de ma propre excellence. Comme je ſens que tout amour eſt accompagné d'un degré d'eſtime, celui que les autres me témoignent par leur bienfait paſſe aiſément dans mon eſprit pour un ſigne de la bonne opinion qu'ils ont de moi. Je me trouve donc autoriſé par-là à me complaire avec plus de confiance dans l'idée que j'ai de ma perfection ; & c'eſt ce qui forme le premier de ces ſentimens acceſſoires qui augmentent le plaiſir direct ou principal de l'amour.

Si les marques de leur affection me font croire que je ſuis eſtimable, elles me perſuadent encore plus directement que je ſuis aimable, qualité qui a même quelque choſe de plus touchant pour moi que la premiere ; & la ſatisfaction qui eſt jointe à ce ſecond ſentiment acceſſoire de l'amour, lui eſt tellement propre, elle en eſt tellement inſéparable, que quand je ne recevrois aucun gage réel de l'amitié qu'un autre homme a pour moi, je ne ſçaurois penſer qu'il m'aime ſans goûter une ſecrette volupté. Mon amour le plus pur & le moins intéreſſé renferme toujours cette eſpéce d'intérêt purement ſpirituel, & ſans avoir rien de ce qu'on appelle mercenaire, il cherche au moins une récompenſe noble & délicate dans le ſentiment même de l'amour que les autres ont pour moi.

Ainſi l'effet de cet amour, comme celui de l'amour le plus direct, eſt toujours de faire croître mon être à mes yeux ; ſoit parce que j'acquiers un nouveau bien ; ſoit parce que le plaiſir même de me ſentir eſtimé & aimé, me donne une plus grande idée de ce que je ſuis ou de ce que je crois être.

Par conféquent, mon amour pour mes femblables eft auffi un amour d'union ou qui tend à l'union ; je veux dire, qu'en les aimant, j'afpire à m'approprier, à m'unir, & incorporer, comme je l'ai dit ailleurs, à ma propre fubftance, ce qu'ils ont de bon ou d'avantageux pour moi. S'ils étoient donc entiérement parfaits, je voudrois devenir une même chofe avec eux ; mais comme ils font bien éloignés de cette perfection qui ne fe trouve qu'en Dieu, l'union que je veux avoir avec eux eft du même genre que l'amour dont ils font l'objet : union de moyen, fi je puis parler ainfi, & non pas de fin ; & je ne la defire, fi je fuis raifonnable, qu'autant qu'elle me conduit à m'unir à l'être infiniment parfait.

Tout ce que je viens de dire des fentimens acceffoires de l'amour excité par le bien que mes femblables me peuvent faire, je le dirai auffi de ceux qui accompagnent l'amour que je conçois pour eux par le bien que je leur fais.

Mon eftime pour moi croît même encore plus dans cette efpéce d'amour, qui flatte plus intimement ma vanité, comme je l'ai déja remarqué ; parce qu'il eft une preuve de mon abondance, au lieu que l'autre me reproche en quelque maniere ma pauvreté.

Je me perfuade d'ailleurs, que l'eftime de ceux que j'oblige, ou qui font témoins de mes bienfaits, s'augmente pour moi autant que la mienne, ou du moins leur approbation m'en fait goûter le plaifir avec plus de fécurité.

En acquérant leur eftime, je compte encore plus fûrement d'acquérir leur affection. Auffi aimable qu'eftimable à leurs yeux, je le deviens encore plus aux miens ; & mon amour pour moi eft comme un feu, qui fe nourrit de celui qu'il allume dans le cœur des autres hommes.

L'Efpérance du retour que j'en attends fe joint à ces différens plaifirs, & ajoute à cette feconde efpéce d'amour tous ceux de la premiére, qui eft excitée par la vue du bien que je reçois & que je defire.

Que fi mon amour n'eft fondé que fur les vertus ou les qualités aimables de ceux qui en font l'objet, il ne manque

pas

pas non plus de ces ſentimens acceſſoires qui en augmentent la douceur.

Soit que j'eſtime ou que j'aime un autre homme, je me ſens porté naturellement à mériter auſſi ſon eſtime ou ſon affection qui me flatte, d'autant plus qu'il me paroît plus digne de la mienne. Mais ce deſir même & les efforts qu'il m'inſpire, me ſont agréables, parce qu'ils renferment un témoignage de ma perfection, ou de l'envie que j'ai d'y parvenir. Leur ſuccès me l'eſt encore plus, parce qu'il ajoute le plaiſir de me croire eſtimé & aimé, à celui d'eſtimer & d'aimer.

En effet, ſi je puis y réuſſir, je goûte en même-temps la ſatisfaction de l'amour actif & celle de l'amour paſſif. Deux eſpeces d'amour qui ſe réuniſſent très-ſouvent, parce qu'il eſt rare que j'aime long-temps ſans me croire aimé, & encore plus que je le croye, ſans aimer auſſi ceux qui ont de l'affection pour moi.

Mais cette opinion d'une amitié réciproque me prépare encore de nouveaux plaiſirs.

Elle mêle aux charmes ordinaires de l'amour, la douceur de ſentir les rapports ſecrets, qui de deux cœurs ſemblent n'en faire qu'un ſeul ; & par-là, elle me conduit bien plus directement à la fin naturelle de tout amour, qui eſt l'union de deux êtres.

Outre le plaiſir de voir les liens délicats qui ſont comme le tiſſu de cette union, il ſe forme par-là une ſociété, &, ſi je puis parler ainſi, une communauté de ſentimens, qui fait que le bonheur de mon ami devient le mien, pendant que le mien croît par l'impreſſion réciproque qu'il fait ſur lui, & qui rejaillit ſur moi. Que ſi cette ſociété renferme auſſi la communication des peines qui lui ſont propres, outre que cette communication me fait ſentir avec plaiſir la bonté de mon cœur, j'y trouve encore l'avantage de partager à mon tour mes peines avec mon ami, & par-là d'en ſupporter plus aiſément le poids ; en ſorte que d'un côté l'amitié diminue ma douleur, & de l'autre, elle augmente mes plaiſirs.

Tels ſont, ſans doute, les ſentimens principaux ou acceſſoires qui forment la nature & l'agrément de l'amour. Mais ſi je le conſidere encore plus intimement, & par rapport à la ſituation où il me met, j'y trouverai une nouvelle ſource de plaiſir, qui influe même dans tous ceux dont je viens de parler.

Tout amour eſt une action ou un mouvement de mon ame ; mais toute action ou tout mouvement lui plaît parce qu'elle croit y ſentir ſa force, comme au contraire, tout état de langueur & d'inaction lui déplaît, parce qu'elle y trouve une preuve de ſa foibleſſe. De-là vient, comme je l'ai dit ailleurs, que le deſir même lui eſt agréable, & qu'elle en préfere l'agitation à une entiere indolence. Ainſi l'amour, pour nous plaire, n'a beſoin que d'être amour ; & je ſouſcris volontiers à la penſée de cette Sainte, qui pour exprimer les tourmens du diable, diſoit que c'eſt un malheureux qui eſt condamné à ne rien aimer. L'amour eſt en effet la vie de notre être ſpirituel, & comme tous les mouvemens qui nous font ſentir celle de notre corps, ſont accompagnés d'un ſentiment de plaiſir, ainſi tous les actes de notre amour qui nous montrent, ſi j'oſe le dire, la vigueur de notre ame, nous le rendent agréable, préciſément parce qu'il eſt amour.

Mais après tout, l'amour n'a-t-il pas ſes peines comme ſes plaiſirs ? Le trouble, l'inquiétude, la jalouſie ne l'accompagnent-ils pas ſouvent ? Les remords, les regrets, le déſeſpoir même ne le ſuivent-ils pas quelquefois ? Et ſi dans certains temps il fait les délices de notre être, n'y en a-t-il pas d'autres où il nous fait payer ſi chérement ſes plaiſirs, que nous voudrions preſque ne les avoir jamais goûtés?

Je pourrois repondre à cette queſtion, qu'il ne s'agit ici que de l'amour raiſonnable, qui eſt le ſeul dont je cherche à approfondir la nature ; & comme cet amour tend toujours au vrai bien, comme il eſt aſſuré d'y parvenir en ſuivant les conſeils de la raiſon, je trancherois aiſément le nœud de la difficulté, en diſant que cet amour, s'il pouvoit être tel que je le ſuppoſe, n'auroit que des plaiſirs ſans aucun mélange de ces peines ſenſibles, que le ſeul déréglement de l'amour

fait souffrir à ceux qui ne sçavent ni ce qu'ils doivent aimer, ni comment il faut l'aimer.

Mais, comme on ne manqueroit pas de me dire, que je dois peindre l'amour, non tel qu'il devroit être & qu'il n'est presque jamais, mais tel qu'il est en effet dans le commun des hommes, je ne m'arrête point à cette premiere réponse, & je cherche une solution plus complette dans la nature même de ces peines qui troublent si souvent les peines de l'amour.

Souvenons-nous ici de ce principe général, que toute peine vient d'un mal réel ou apparent, comme tout plaisir naît d'un bien véritable ou imaginaire, & que l'un est la cause de ma haine, comme l'autre l'est de mon amour.

Toutes les peines que j'éprouve en aimant sont donc fondées sur un mal qui m'afflige. Tels sont les obstacles qui s'opposent à mes vœux, ou qui retardent pour moi la possession de l'objet aimé ; les événemens imprévus qui me la font perdre après que je l'ai acquise ; ou enfin, le changement & l'inconstance de cet objet, la préférence qu'il donne à mes rivaux ou à mes concurrens ; l'ingratitude dont il paye mes bienfaits : tout cela certainement n'est pas un bien pour moi, ou du moins je ne le regarde pas de cette maniere. Donc il ne sçauroit être l'objet de mon amour. Donc les sentimens qui en résultent ne lui appartiennent point. & j'aurois grand tort de lui attribuer ce qu'il abhorre, & qu'il fuit de toutes ses forces. Tout cela, au contraire, est un mal, ou il m'en paroît un. Donc c'est l'objet propre de ma haine. Donc les sentimens qui en naissent lui appartiennent ; & c'est elle seule qui interrompant l'action de l'amour, me fait sentir les peines dont j'accuse mal-à-propos l'amour qui n'y a aucune part, ou pour parler encore plus correctement, qui ne fait que les souffrir sans en être la cause. Donc la véritable conséquence que j'en dois tirer n'est pas, que l'amour puisse jamais m'être pénible ou douloureux par lui-même ; mais qu'il faut que la haine me le soit beaucoup, puisque c'est elle qui corrompt & qui empoisonne souvent la douceur de l'amour.

Examinons donc plus à fond la nature de cette passion, qui donnera encore un nouveau jour à celle de l'amour, & qui ne mérite pas moins mon attention, si je veux me mettre en état de juger lequel de ces deux sentimens convient le mieux à mon être.

J'y découvre d'abord un caractere singulier, dont la connoissance est une suite des réflexions que je viens de faire; & il m'est important de le bien développer, pour comprendre ce qu'il y a de plus essentiel à toute haine.

L'amour peut, sans doute, être troublé par un mêlange de peines, qui, comme je l'ai fait voir, ne viennent que d'un mêlange d'aversion; mais il peut aussi n'en éprouver aucune, au moins dans quelques momens, & alors l'impression est simple ou unique; je veux dire, qu'il n'en résulte qu'un sentiment de plaisir.

Il n'en est pas ainsi de la haine; je n'en connois point qui ne renferme une double impression, ou pour parler plus exactement, je sens, lorsque je hais, qu'il se fait toujours deux impressions différentes sur mon ame; d'un côté, une impression triste; de l'autre, une impression consolante; en sorte que toute haine me déplaît & me déplaît en même-temps. Je m'explique.

D'un côté, comme toute haine est fondée sur un mal réel ou apparent, je ne sçaurois haïr, sans ressentir une espece de souffrance ou de douleur, effet naturel du mal dont je crois être frappé; & c'est même cette souffrance ou cette douleur qui est la cause immédiate de ma haine. Je ne haïrois jamais un objet, si je n'avois que des sentimens agréables à son occasion. Je l'aimerois, au contraire, & pour tout dire en un mot, une haine qui ne supposeroit en moi aucune peine précédente, ne seroit pas même une haine; comme un amour qui ne supposeroit aucun plaisir causé par la vue de quelque bien, ne seroit pas un amour. Par conséquent, comme toute peine me déplaît, il n'y a point aussi de haine qui ne me déplaise, quand ce ne seroit que par rapport à la peine même qui la fait naître.

D'un autre côté, si la haine ne faisoit que me déplaire sans aucun mélange de satisfaction, elle me jetteroit dans un état qui me seroit entiérement insupportable, puisque la peine qu'elle me feroit souffrir, n'auroit aucun dédommagement. Je m'efforcerois donc de sortir au plutôt d'une situation si désagréable; & je ne serois pas assez ennemi de moi-même, pour conserver long-temps dans mon sein une passion qui se nourriroit, pour ainsi dire, de mon sang & en pure perte pour moi. Cependant je sens souvent que je me plais à l'y faire vivre, & que de tous les sentimens de mon cœur, il n'y en a peut-être aucun qui soit plus durable. Il faut donc nécessairement qu'elle me plaise par quelqu'endroit, & que ce plaisir balance au moins les impressions tristes qu'elle fait sur moi.

Mais rien ne me plaît que ce qui me paroît bon ou convenable à mon être; & puisqu'il y a une douceur attachée à la haine, cette douceur ne peut venir que d'un avantage que j'espere quand je hais; comme la satisfaction d'enlever à d'autres le bien qui excite mes desirs, ou de leur rendre le mal que je crois en avoir reçu. Or, tout bien, ou tout ce qui en a l'apparence, est ce qui fait naître mon amour. Donc toute haine, en tant que j'y joins l'espérance d'un bien véritable ou imaginaire, est accompagné d'un mélange d'amour, & c'est ce qui me fait comprendre, comment il est vrai de dire qu'elle me déplaît & me plaît en même-temps. Elle me déplaît par la vue du mal qui la cause, & par la souffrance qui en est une suite; elle me plaît par l'attente du bien qu'elle me promet, & que je regarde comme le reméde de ce mal, ou pour m'expliquer d'une maniere encore plus courte, elle me déplaît en tant qu'elle est haine, elle me plaît en tant qu'elle est amour.

C'est donc sous ces deux faces contraires que je dois la considérer, si je veux la bien connoître. Je commence par la premiere, & je n'envisage d'abord la haine que comme toute occupée du mal qui l'allume dans mon cœur.

Il est évident, par la nature des contraires, que ces senti-

mens principaux ou acceſſoires doivent être directement oppoſés à ceux de l'amour.

Ainſi, quels que ſoient les motifs de mon averſion, c'eſt-à-dire, ſoit que je haïſſe dans mes ſemblables, ou le mal qu'ils me font, ou celui que je leur fais, ou enfin des défauts qui me bleſſent en eux, ſur-tout par l'oppoſition que je trouve entre leur caractere & le mien; le fond de ma haine, contraire à ce que j'ai appellé le fond de l'amour, ne peut être qu'une crainte de me déplaire à moi-même, ou un déplaiſir actuel que je ſens en me regardant comme privé d'un bien qui m'étois dû, ou comme ſouffrant un mal dont je devrois être exempt. Ma complaiſance en moi combattue, altérée, humiliée, eſt donc ce que j'appelle le ſentiment direct ou principal de la haine, ou ce qui en conſtitue véritablement la nature. Il n'eſt pas plus difficile de développer les ſentimens acceſſoires qui s'y joignent, en les oppoſant toujours à ceux de l'amour.

Le mal que je reçois des autres me diſpoſe naturellement à croire, que je leur parois peu digne de leur eſtime ou de leur affection : au lieu que je me flate de trouver une preuve du contraire dans leur amour. Mais autant qu'il m'eſt doux de me croire eſtimé ou aimé de mes ſemblables, autant il m'eſt dur & pénible de penſer que je ſuis l'objet de leur mépris, ou de leur averſion.

Il réſulte donc de ces ſentimens acceſſoires de la haine, une peine qui la ſuit toujours, comme le plaiſir oppoſé eſt inſéparable de l'amour; & en effet, quand ceux qui me haïſſent ne me feroient aucun mal actuel, il ſuffit qu'ils me haïſſent pour me paroître haïſſables, & j'ai pour lors une eſpéce de haine qu'on peut appeller déſintéreſſée, parce que ſans ſouffrir aucun préjudice réel, la ſeule haine que d'autres ont pour moi eſt ce qui ſert d'aliment à la mienne.

Serai-je ſurpris après cela de voir, que ſi l'amour tend, par ſa nature, à l'union, parce qu'il veut s'approprier le bien qu'il deſire en s'uniſſant à ceux qui le poſſédent; la haine, au contraire, tend d'elle-même à la diviſion ou à la ſépara-

tion. Je cherche dans l'un à faire croître mon être, ou la complaisance avec laquelle je le regarde, & c'est ce qui me porte à m'approcher, autant qu'il m'est possible, de ceux qui peuvent me donner cette satisfaction. Mais la haine étant fondée sur une espéce de diminution de mon être, ou de ce que je crois lui appartenir, elle doit m'éloigner toujours de ceux qui en sont l'objet; parce qu'il m'est aussi naturel de fuir ce que je prends pour un mal, que de courir après ce que je regarde comme un bien.

Que si je hais dans les autres le mal que je leur ai fait, je sens de même que j'ai perdu leur estime ou leur affection, & j'y ajoute encore, d'un côté, la peine du reproche que je me fais, d'avoir provoqué leur inimitié; & de l'autre, la crainte du retour que j'ai sujet d'en attendre.

Lors même que ma haine est seulement fondée sur des défauts personnels qui me blessent, je deviens bien-tôt haïssable à ceux que je hais, & j'éprouve par-là quelqu'un des sentimens pénibles que je viens d'expliquer. Cette espéce de haine qu'excite la diversité ou l'opposition des caracteres, des inclinations, des sentimens, a même cela de singulier, que de toutes les aversions, c'est celle qui nourrit le plus long-temps entre les hommes un éloignement réciproque, dont les effets sont entiérement contraires à ceux de l'amour mutuel.

Celui-ci me plaît par la vue des rapports, qui en ont formé les nœuds; l'autre me déplaît au contraire, parce qu'elle me rappelle toujours l'opposition ou la contrariété qui la fait naître. Je trouve dans une amitié réciproque, comme je viens de le dire, l'adoucissement de mes peines, l'augmentation de mes plaisirs. Mais dans la haine du même genre, mes peines croissent par la joie qu'en ont mes ennemis; & mes plaisirs diminuent par la crainte que j'ai de leur envie, ou de tout ce qu'elle leur inspire pour les troubler.

A la vérité, toute haine, comme tout amour, est une action ou un mouvement de notre ame, qui n'agit pas moins en fuyant le mal qu'en poursuivant le bien; & c'est ce qui

fait en partie qu'il y a bien des hommes qui préferent l'activité pénible de la haine à l'inaction froide & insipide de l'indifférence. Mais dans l'aversion dont je parle à présent, c'est-à-dire, dans celle qui n'est tempérée par aucun mélange d'amour, la douceur qui peut être attachée à son action est tellement surpassée par les sentimens désagréables qui l'accompagnent, que son agitation même dont elle sent toute l'inutilité, ne sert qu'à rendre son état encore plus insupportable.

Je n'ai rien dit jusqu'ici qui ne soit vrai de la haine, même la moins déraisonnable ; je veux dire de celle qui n'est excitée que par des maux réels, qu'il convient à notre nature d'éviter autant qu'il lui est possible. Mais si ce sont des maux imaginaires qui la produisent, elle ajoute encore de nouvelles peines aux premieres.

D'un côté, elle multiplie les causes de mon aversion, en y joignant celle qui n'existe que dans ma maniere de penser. Elle me montre ou des biens apparens dont la privation m'irrite, ou des maux aussi peu réels, dont la crainte ou la souffrance me sont aussi peu sensibles. Séduit par son illusion, je n'augmente l'idée de mon être & le nombre des biens qui me paroissent lui être dus, que pour augmenter, par un effet d'imagination, la mesure de mon indigence. Je n'étends de même l'idée des maux dont je crois devoir être exempt, que pour me former de nouveaux genres de disgraces qui me touchent souvent plus que des malheurs véritables. Ma passion se fait des ennemis que ma raison n'auroit jamais connus, & plus elle se livre à son erreur, plus elle forge, pour ainsi dire, d'instrumens de son supplice.

D'un autre côté, non seulement elle augmente le nombre de mes peines ; mais il n'en est point dont elle ne redouble la vivacité. Quintilien disoit en parlant de la mort de son fils. *Non sum ambitiosus in malis, nec augere causas lacrimarum volo. Utinamque esset ratio minuendi.*

De Instit. orat. lib. VI.

Et tel est en effet le caractere de toute passion qui se laisse encore conduire par la raison. Mais la haine, qui en a secoué le

le joug, fait précisément le contraire. Ingénieuse à irriter sa douleur, & vraiment ambitieuse dans les maux, elle ajoute, à ce qu'ils ont naturellement de fâcheux, des idées fausses, des sentimens étrangers, qui allument le feu de ma colere au lieu de l'éteindre, & comme si la malignité de mes ennemis n'étoit pas encore assez grande, elle les peint à mes yeux plus méchans ou plus animés qu'ils ne le sont en effet, pour goûter le triste plaisir de les haïr encore plus qu'ils ne le méritent.

Tels sont les principaux caracteres de la haine pure, c'est-à-dire, qui n'est adoucie par aucun mélange d'amour. Mais il faut avouer qu'une telle disposition de notre ame a quelque chose de si forcé & de si contraire à notre nature, qu'elle ne pourroit se terminer qu'au désespoir, si elle duroit long-temps, & si le mal qui l'a produit étoit assez grand pour occuper toute la capacité de notre esprit. La ressource ordinaire de tous ceux qui haïssent est d'espérer un bien qui les dédommagera du tourment de la haine, & un plaisir qui en surpassera la douleur. C'est par-là seulement que la haine nous peut plaire, comme je l'ai déja dit, & vivre même long-temps dans notre sein. Mais j'ai dit aussi, que si on l'a considérée sous cette face, elle n'est plus haine à proprement parler, & qu'elle devient un amour de ce bien qui doit réparer le mal que je souffre. Ainsi en passant à cette seconde maniere d'envisager la haine, je ne dois pas oublier d'observer ici, que l'amour doit être quelque chose de bien doux à notre nature, puisqu'il faut que la haine même se transforme en amour, pour pouvoir nous plaire.

Deux réflexions aussi courtes que sensibles me suffiront après cela pour découvrir quel est alors son véritable caractere.

1°. Puisqu'elle participe en cet état à la nature de l'amour, je comprends qu'elle doit aussi en acquérir les sentimens jusqu'à un certain point.

Ainsi, soit que le bien qu'elle espere soit un avantage réel ou apparent qu'elle veut enlever à ceux qu'elle poursuit, soit que ce bien ne consiste que dans l'éloignement ou dans la

délivrance du mal qui la cause, je conçois que son sentiment direct & principal est la complaisance que me donne en moi-même ou la jouissance d'un bien certain, ou l'exemption de ce que j'ai regardé comme un mal.

Une partie des sentimens accessoires de l'amour pur se retrouve aussi dans celui qui se joint à la haine.

Ma vanité sur-tout y est souvent flattée. Ma supériorité éclate même quelquefois davantage dans le mal dont je suis l'auteur, que dans le bien qui vient de moi. J'étouffe en quelque maniere par cette pensée le reproche que je me fais souvent au fond de mon cœur, quand je hais dans mes semblables le mal que je leur ai fait; & comme ce mal se présente à mon esprit sous la forme d'un bien, parce qu'il me montre ma puissance ou mon habilité dans l'art de vivre, mon amour-propre peut se reposer agréablement dans cette image.

Si ce sont les défauts des autres qui me blessent, ou l'opposition de leur caractere au mien, haïr en eux ce qui me paroît une imperfection, devient pour moi une preuve de ma perfection, comme l'horreur du vice est un signe de vertu: & leurs sentimens me paroissent faux, parce que les miens me paroissent véritables. Je m'imagine que ma haine pour leurs erreurs est le mouvement louable d'une ame qui sçait connoître & aimer la vérité.

Enfin une haine réciproque, quoique souvent dangereuse par ses retours, peut aussi contribuer à faire croître l'estime que je veux avoir toujours pour moi; elle forme comme un combat de force, de talens, d'industrie, de crédit, qui à la vérité n'auroit que des peines pour moi si j'étois sûr d'y être vaincu; mais l'espoir de la victoire que je regarde comme un grand avantage, soutient ma haine par l'attente du succès dont je jouis d'avance par mon espoir même. Ainsi ce combat me plaît souvent, non parce que je hais le mal qui en est la premiere cause, mais parce que j'aime le bien qui me paroît en devoir être le prix.

En un mot, sans entrer dans un plus long détail sur ce sujet, je sens continuellement en moi-même la vérité de ce

principe, que tout ce qui peut me rendre ma haine agréable ou même ſupportable, vient uniquement des ſentimens principaux ou acceſſoires que l'amour d'un bien oppoſé au mal qui excite mon averſion, répand dans mon ame.

2°. Mais ſi ces ſentimens peuvent adoucir ou balancer l'impreſſion propre à la haine, ils ne peuvent l'effacer ou l'éteindre entiérement & me mettre dans une ſituation auſſi douce, auſſi tranquille, auſſi favorable pour moi que ſi l'amour ſeul y dominoit. J'éprouve donc en même temps deux ſentimens contraires; l'un de déplaiſir ou de douleur, parce que le mal, qui eſt l'objet ou la cauſe de ma haine, ne ceſſe point d'agir ſur moi; l'autre de joie ou de conſolation, par l'attente du bien que j'eſpere de faire ſuccéder à ce mal; & je reſſemble aſſez à un malade qui ne laiſſe pas de ſentir l'ardeur de ſa fievre ou la violence de ſa douleur dans le temps même qu'il ſe flatte le plus de ſa guériſon prochaine.

Ces deux impreſſions ſe combattent quelquefois très-long-temps dans mon ame à meſure que celle de l'amour y acquiert plus de force. Le ſentiment pénible de la haine s'affoiblit & diminue; & ſi le bien que j'aime comme pouvant réparer le mal qui excite mon averſion étoit aſſez grand pour effacer entiérement l'impreſſion de ce mal, ma haine s'évanouiroit alors avec ſa cauſe; le ſentiment de l'amour pleinement victorieux regneroit ſeul dans mon ame.

Or c'eſt à cet état d'une réparation parfaite du mal qui la cauſe que tend toute haine. Perſonne ne hait, qui n'aimât encore mieux n'avoir rien à haïr, ou voir ceſſer pleinement à ſon avantage le ſujet de ſa haine. Perſonne au contraire ne ſouhaite de n'aimer plus ou de voir périr l'objet de ſon amour. L'amour ſatisfait peut encore croître, quand ce ne ſeroit que par le plaiſir attaché à ſa durée; & il croît même toujours, ſi je le conſidere en général, comme une inclination qui a un objet infini, c'eſt-à-dire le ſouverain bien. La haine au contraire s'éteint par ce qui la ſatisfait entiérement. Ainſi l'un de ces deux ſentimens tend à ſe conſerver & même à augmenter toujours: l'autre au contraire aſpire à

n'être plus : preuve fenfible que la haine, toujours trifte & fouffrante par fa nature, ne fe foutient que par l'efperance de fa fin. Son bonheur confifte à s'éteindre & à fe transformer en amour : au lieu que l'amour bien loin de tendre jamais à dégénérer en haine, trouve fa félicité à croître, à fe dilater, à s'affermir & à devenir auffi étendu qu'éternel.

Ces dernieres réflexions me conduifent d'elles-mêmes à comparer encore plus exactement l'état de l'amour avec celui de la haine : comparaifon qui fera pour moi le fruit le plus utile de la connoiffance que je viens d'acquérir de l'un & de l'autre, parce que c'eft ce qui me fervira le plus dans la fuite à juger lequel de deux fentimens m'eft le plus naturel.

Reprenons donc encore une fois la diftinction de l'amour pur & de la haine pure, de l'amour mêlé de haine, & de la haine tempérée par l'amour. Oppofons chaque efpece à chaque efpece, & n'oublions pas non plus les différences qui peuvent fe trouver ici entre l'amour ou la haine raifonnable qui ne font excités que par le defir des vrais biens ou par la crainte des vrais maux, & l'amour ou la haine contraires à la raifon que des biens ou des maux imaginaires font fouvent naître dans mon cœur.

Si je mets d'abord dans la balance l'amour pur d'un côté & la haine pure de l'autre, je ne vois que des plaifirs dans le premier fentiment, & je ne vois que des peines dans le dernier.

Si mon amour eft raifonnable, il me conduit à ma perfection, & par conféquent à ma félicité, par le chemin le plus agréable ; puifque rien ne me plaît tant que d'aimer. Aucun trouble, aucun remords ne s'oppofe à ma fatisfaction, parce que mon amour étant raifonnable, j'aime ce que je dois aimer, & je l'aime comme il faut l'aimer.

Quand même mon amour ne feroit pas conforme aux loix de la raifon, il me plaît toujours, au moins pendant qu'il dure : autrement je cefferois d'aimer. Je fuis à la vérité dans l'erreur ou dans l'illufion ; mais c'eft une erreur agréable & une illufion qui me flatte, puifque je fuppofe ici un amour pur fans aucun

mélange de haine, c'eſt-à-dire un amour qui n'apperçoit encore qu'un bien au moins apparent, & qui n'eſt point troublé par la vue du mal qu'il ſe prépare pour l'avenir.

Tout m'afflige au contraire, comme je viens de le dire, dans l'hypothèſe de la haine pure, & rien ne me conſole.

Si elle eſt déraiſonnable, elle ajoute des peines étrangeres à celles qui ſont naturellement propres à la haine.

Si elle n'a rien de contraire à la raiſon qui ne condamne point l'averſion que j'ai pour ce qui eſt véritablement nuiſible à mon être, elle me fait toujours ſentir ma foibleſſe ou ma miſere: je la devrois même ſentir d'autant plus que le bien dont je ſuis privé, ou le mal dont je ſuis affligé, ont une convenance ou une oppoſition plus réelle avec mon véritable bonheur. Mais quand cette eſpece de haine me rendroit moins malheureux que la haine déraiſonnable; c'eſt une étrange eſpece de bonheur d'être réduit à penſer que l'on pourroit être encore plus malheureux qu'on ne l'eſt en effet.

Avançons, & diſons auſſi que non-ſeulement l'amour pur l'emporte de beaucoup ſur la haine pure; mais qu'il a même un grand avantage ſur la haine tempérée par la vue d'un bien qu'y mêle une eſpece d'amour. Celle-ci commence à goûter quelque ſentiment de plaiſir, mais qui n'étouffe point l'impreſſion de ſes penſées. Et quelle comparaiſon pourrai-je faire de cet état avec le bonheur d'un amour pur, qui, ſans aucun ombre de mal, jouiroit pleinement de ſon objet.

Au contraire la haine pure eſt un tourment encore plus cruel que celui de l'amour le plus troublé par un mélange de haine. Il n'eſt point abſolument malheureux tant qu'il conſerve encore quelque choſe de ſa nature: il peut ſouffrir beaucoup de peines; mais il lui reſte des plaiſirs, puiſqu'il n'a pas perdu l'eſpérance d'obtenir le bien qui le ſoutient & qui l'anime: mais la haine pure deſtituée de cette eſpérance même, puiſqu'elle n'apperçoit aucun bien, eſt un malheur complet & ſans aucun dédommagement.

Concluons donc de ce premier degré de comparaiſon entre

le ſentiment de l'amour & celui de la haine, que l'amour pur ſeroit pour moi le comble du bonheur, & que la haine pure ſeroit l'excès de la miſere, ſi l'un & l'autre étoient poſſibles ou durables dans l'état préſent de l'humanité.

Que dirons-nous après cela de l'amour mêlé de haine comparé avec la haine mêlée d'amour? C'eſt un ſecond degré dans le parallele de ces deux ſentimens qui ne ſouffre pas plus de difficulté que le premier.

Comme dans ce cas il y a des deux côtés un mélange de bien & de mal, d'affection & d'averſion, il eſt évident que plus mon état approchera de l'amour pur, plus je ſerai proche de ma félicité, parce que j'aurai beaucoup moins de peines que de plaiſirs; & qu'au contraire je ſerai d'autant plus malheureux que je ſerai plus près de l'état d'une haine pure & ſans mélange, parce que j'aurai alors bien moins de plaiſirs que de peines. Mon bonheur ou mon malheur ſeront donc dans la même proportion que mon amour & ma haine; & ſelon que l'un ou l'autre ſentiment domineront plus ou moins dans mon cœur, je ſerai ou plus heureux que malheureux ſi c'eſt l'amour qui l'emporte, ou plus malheureux qu'heureux ſi c'eſt la haine qui eſt la plus forte.

Cette conſéquence ſera même également juſte de quelque genre que ſoit mon amour ou ma haine, parce que je n'examine ici que mon ſentiment actuel conſidéré tel qu'il eſt en lui-même, indépendamment de la qualité du bien ou du mal qui le produit. Or ſoit que ce ſentiment naiſſe d'un bien ou d'un mal réel, ou qu'il ne ſoit l'effet que d'un bien ou d'un mal imaginaire, il eſt également évident, quelque combinaiſon que l'on faſſe ou de l'amour raiſonnable avec la haine raiſonnable, ou de l'amour contraire à la raiſon, avec la haine oppoſée à la raiſon, ou enfin de l'amour bien ordonné avec la haine dereglée, ou de la haine bien ordonnée avec l'amour dereglé; il eſt, dis-je, également évident que ſi l'amour, de quelqu'eſpece qu'il ſoit, prédomine dans mon ame, je ſerai actuellement plus ſatisfait que mécontent; & que ſi c'eſt la haine qui a l'avantage, de quelque genre auſſi qu'elle puiſſe

être, je ferai auffi actuellement moins fatisfait que mécontent.

Mais qu'arriveroit-il fi l'impreffion du bien qui allume mon amour étoit tellement égale à celle du mal qui excite ma haine, qu'il en réfultât comme un équilibre parfait? Il femble d'abord que je devrois alors avoir autant de plaifirs que de peines, ou autant de peines que de plaifirs, parce que des caufes égales doivent naturellement produire des effets égaux; & j'éprouverois fans doute cette égalité parfaite entre deux fentimens contraires, s'il étoit vrai que la haine ne m'affectât pas davantage que l'amour, en fuppofant l'un & l'autre dans un égal degré. Mais il s'en faut bien que cela ne foit ainfi: je fens que tout amour me plaît moins à proportion que toute haine ne me déplaît; & cette vérité que l'expérience m'apprend, eft clairement renfermée dans le principe que j'ai établi, lorfque j'ai fait voir qu'un mal égal en foi à un bien me touche toujours d'une maniere plus vive & plus profonde par les fentimens acceffoires qui s'y joignent.

Les effets font donc pareils ou proportionnés à la caufe qui les produit, & par conféquent la haine agit fur moi plus vivement ou plus fortement que l'amour, quand on fuppoferoit l'un & l'autre dans un égal degré. L'amour eft l'effet du bien que je reçois, comme la haine eft l'effet du mal que j'éprouve. Mais le bien me plaît moins à proportion que le mal ne me déplaît, comme je m'en fuis déja convaincu. Donc l'amour qui eft le fruit de l'un, & la haine qui eft la fuite de l'autre, doivent participer également à la bonté ou au vice de leur caufe, & fuivre la même proportion de vivacité dans l'impreffion qu'ils font fur mon ame.

Ainfi quelqu'équilibre qu'on veuille imaginer entre le mouvement de l'amour & celui de la haine, je n'y trouverai point cette compenfation exacte des peines de l'une avec les plaifirs de l'autre; & tel fera toujours le trifte avantage de la haine fur le fentiment contraire, que dans l'égalité même, elle me rendra plus malheureux que l'amour ne me rend heureux, parce qu'encore une fois, je goûte toujours

moins le bien qui produit l'amour, que je n'abhorre le mal qui eſt le pere de la haine.

Je pourrois m'arrêter ici & finir par ce dernier trait la peinture & le parallele que j'ai cru devoir faire de l'amour & de la haine; mais comme je prévois que les ames ſujettes à la haine, & qui ſont dans l'habitude de s'y livrer aveuglement, pourront oppoſer à toutes mes réflexions les charmes ſéducteurs de la vengeance qu'elles prennent pour le remede naturel de la haine; & un remede qu'elles ne penſent pas acheter trop cher par le mal que cette paſſion leur fait ſouffrir; je ne croirai pas avoir perdu mon temps ſi je fais ici une eſpece de digreſſion ſur le caractere de ce remede.

Je conſulterai donc ſur ce point, comme ſur tous les autres, cette raiſon par laquelle ſeule je puis juger de ce qui convient à un être raiſonnable. Je ſçais qu'on veut me la rendre ſuſpecte, parce qu'en un ſens elle contraint ſouvent ma liberté: mais quoiqu'on en veuille dire, ou je n'ai aucune regle qui puiſſe me conduire à ma perfection & à mon bonheur, ou il faut avouer que ma raiſon eſt la ſeule qui puiſſe me donner des loix convenables à l'une & à l'autre. Qu'eſt-ce donc qu'elle m'enſeigne ſur la prétendue douceur de la vengeance que l'homme regarde ſouvent comme la conſolation ou le dédommagement des peines attachées à la haine? Je ne dois enviſager ici que celle qui eſt contraire à la raiſon, parce que celle que la raiſon approuve, tend moins à ſe venger qu'à ſe préſerver des maux réels, ou à les réparer par des moyens qui ne ſoient pas un nouveau mal plutôt qu'un véritable remede.

Je ſuppoſe d'abord, comme une vérité évidente, que la plus grande peine de la haine déraiſonnable, celle qui eſt même le fondement ou la ſource de tous les autres, eſt la triſte néceſſité où je me trouve réduit lorſque je hais, de me déplaire en quelque maniere à moi-même, par la crainte ou par la ſouffrance d'un mal qui me paroît comme une diminution de mon être, ou des ſentimens que je crois lui être dus par mes ſemblables: mais cette peine ceſſe-t-elle véritablement

ment par l'ardeur de la vengeance, ou par la vengeance même.

Si je confidere fans prévention le plaifir de fe venger, bien loin d'y trouver des preuves effectives de ma force ou de ma fupériorité, idée flatteufe dont il fe fert pour me féduire, ma raifon n'y apperçoit au contraire que des marques réelles de ma foibleffe ou de mon imperfection, & les réflexions les plus fimples fuffifent pour m'en convaincre.

Si j'étois véritablement fort, je ne ferois pas réduit à chercher les moyens de me venger: j'aurois prévenu le mal que je veux réparer. Ainfi le defir même de la vengeance m'oblige à reconnoître malgré moi que j'ai été le plus foible, puifque je n'ai pu m'empêcher de fouffrir ce qui me paroît une diminution de ma grandeur. C'eft même cet aveu que je fuis forcé de me faire qui m'infpire le plus d'ardeur pour la vengeance; & le crime que je pardonne le moins à mes ennemis, eft de m'avoir trop fait fentir leur force & ma foibleffe.

Si n'étant pas le plus fort, j'étois du moins le plus habile, j'aurois fçu détourner le coup que je veux repouffer. Ma prudence m'eut fait éviter les piéges qu'on m'a tendus; & je ne ferois pas obligé de chercher une confolation tardive dans le plaifir incertain de rendre aux autres le mal que j'en ai reçu.

Enfin, fi n'étant ni le plus fort ni le plus habile, j'étois le plus fage ou le plus raifonnable, bien loin de me faire des maux imaginaires qui n'ont de réalité que dans mon imagination, ou de groffir des peines légeres par les faux jugemens de mes paffions, j'aurois fçu au contraire ou guérir mon imagination vainement effrayée par un phantôme de mal, ou réduit celui que j'ai fouffert à fes juftes bornes, en le dépouillant de tout ce qu'il a de chimérique; & le regardant ainfi avec les yeux de la raifon, je me ferois convaincu de bonne heure qu'il ne méritoit pas que pour le réparer, je m'expofaffe imprudemment aux peines qui accompagnent toujours la vengeance.

Ainfi, avant que je puiffe fçavoir quel en fera le fuccès,

cette paſſion commence par me rendre un témoignage ſecret de ma foibleſſe, de mon imprudence, de mon déreglement: & ne ſeroit-ce point par cette raiſon que l'homme a ſouvent tant de peines à avouer qu'il eſt devoré d'un deſir de vengeance? il le diſſimule tant qu'il peut aux autres hommes: on diroit qu'il voudroit ſe le cacher à lui-même: il affecte les dehors & le langage de la modération dans le temps qu'il en a le moins les ſentimens, comme s'il ne pouvoit s'empêcher de reconnoître que la vengeance a je ne ſçais quoi de honteux, & que les deſſeins qu'elle met dans notre cœur, ſont du nombre des choſes que l'homme aime mieux faire qu'avouer.

Conſidérons-la dans ſes ſuites, après l'avoir enviſagée dans ſon principe; ou elles ne répondront point à mes vœux; & alors je trouverai mon ſupplice dans ſa violence même; ou elles ſeront plus heureuſes; mais outre qu'elles ne rempliſſent preſque jamais toute l'étendue de ma paſſion, puis-je examiner de ſens froid les efforts, le trouble, l'agitation qu'elles me coûtent; la haine implacable qu'elles allument dans le cœur de mes ennemis ſans l'éteindre dans le mien; les retours funeſtes qu'elles me préparent, ces révolutions de fortune; cette viciſſitude des choſes humaines qui me font ſuccomber à mon tour ſous la puiſſance de ceux que je croyois avoir accablés, ou ſous celle de leur vengeur; enfin cette cruelle néceſſité de ſentir toujours que je hais & que je ſuis haï? Puis-je, encore une fois, enviſager tous ces effets de la vengeance la plus heureuſe & ne la pas regarder comme un nouveau tourment, bien loin d'être le remede ou le dédommagement de celui de la haine? Que ſera-ce donc ſi je lui oppoſe la paix, la ſérénité, la ſatisfaction intérieure de cette modération, ou de cette grandeur d'ame qui ſçait mépriſer ou pardonner, & qui me rend un témoignage ſi pur, ſi flatteur, ſi conſtant de la force, de la perfection de mon être, que par elle je parviens beaucoup plus ſûrement, plus facilement & plus dignement à cette complaiſance en moi-même qui eſt l'objet de tous les mouvemens de mon ame?

Ou si je n'ai pas le courage de suivre sur ce point les conseils de ma raison : si je n'écoute pas même ce qu'un sentiment intime & l'expérience que j'ai des effets de la vengeance ne m'enseignent pas moins que la raison, je retombe donc nécessairement par-là dans ce que j'ai remarqué d'abord, c'est-à-dire, que ma vengeance même me devient une preuve de ma foiblesse ou de mon imperfection : ensorte que malgré moi je m'estime toujours moins comme vindicatif, que je ne m'estimerois comme magnanime.

Me dira-t-on que le plaisir de cette modération qui travaille à éteindre ma haine beaucoup plus qu'à la satisfaire, & qui me donne par-là une plus haute idée de mon être que la vengeance, n'est qu'une chimere & comme un songe philosophique dont la douceur n'est propre qu'à amuser ceux qui ont dormi, pour ainsi dire, dans le Portique de Zénon? Je pourrois m'en défier en effet si je n'étois soutenu dans cette pensée que par une pure spéculation, & si je ne voyois que tous les hommes en sont frappés naturellement, lorsque la haine n'aveugle pas leur esprit.

Qui n'applaudit pas volontiers à Juvenal, lorsque pour montrer combien la vengeance suppose de foiblesse ou de petitesse d'esprit, ce Poëte la représente comme la passion favorite du sexe le plus imparfait?

. . . . Quippe minuti
Semper, & infirmi est animi, exiguique voluptas
Ultio : continuò sic collige: quod vindictâ
Nemo magis gaudet, quam fœmina. . . .

Satyr. XIII, v. 150.

Il n'y a point d'homme qui, en lisant ces vers, ne se félicite en secret d'avoir reçu du ciel une ame d'une trempe plus forte que celle d'une femme, parce qu'il croit, sur la foi de Juvenal, qu'un homme est plus capable d'étouffer dans son cœur le desir de la vengeance, tant nous sentons de nous-même qu'y céder, c'est foiblesse; qu'y résister, c'est courage, & que la vaincre, c'est grandeur d'ame.

Le Théâtre, en nous montrant des passions feintes, nous

donne ſouvent lieu de reconnoître nos diſpoſitions réelles; & les diverſes impreſſions que la fiction fait ſur nous, nous font ſentir la vérité de la nature.

J'applique donc cette penſée à la vengeance comparée avec la modération, & je demande ſi tous les ſpectateurs ne ſont pas ſaiſis d'une horreur ſecrette, lorſqu'ils entendent Cleopatre dire dans Rodogune:

Rodogune, Act. V, Sc. I.

> Tombe ſur moi le ciel, pourvu que je me venge.

Ou lorſque Camille, furieuſe de venger la mort de ſon amant, fait cette horrible imprécation contre ſon frere & contre Rome:

Horace, Act. IV, Sc. V.

> Puiſſé-je de mes yeux y voir tomber ce foudre,
> Voir ces maiſons en cendre, & ces lauriers en poudre,
> Voir le dernier Romain à ſon dernier ſoupir,
> Moi ſeule en être cauſe, & mourir de plaiſir!

Nous louons, il eſt vrai, la force du pinceau qui a ſçu exprimer ſi vivement la violence de la paſſion: mais notre cœur n'en déteſte pas moins cette fureur même dont il admire le portrait: & ſi Cleopatre ou Camille étoient en notre pouvoir, nous les traiterions comme des phrénétiques ou comme des bêtes féroces qu'on enchaîne juſqu'à ce que l'excès de leur rage ſoit paſſé.

Quelle douceur au contraire, quelle ſatisfaction ſe répand dans notre ame quand nous voyons Auguſte, vainqueur de ſon reſſentiment, faire grace à Cinna & à Emilie. Ce n'eſt plus ſeulement la beauté des expreſſions, c'eſt celle des ſentimens qui nous touche lorſque Corneille fait dire à cet Empereur:

Cinna, Act. V, Sc. dern.

> Je ſuis maître de moi, comme de l'univers,
> Je le ſuis, je veux l'être. O ſiecles! ô mémoire!
> Conſervez à jamais ma derniere victoire.
> Je triomphe aujourd'hui du plus juſte courroux,
> De qui le ſouvenir puiſſe aller juſqu'à vous.

Les ſiecles ſuivans l'ont conſervé en effet. L'idée d'un

empire clément & magnanime a presqu'effacé la mémoire des horreurs du Triumvirat: la postérité déteste Auguste, tant qu'elle le voit transporté par un desir insatiable de vengeance: elle ne commence à l'admirer que lorsqu'il commence à pardonner; & telle est l'impression de la grandeur d'ame sur l'esprit humain, que celui qui dans la vérité n'étoit qu'un usurpateur, semble être devenu par elle un Prince légitime.

Notre cœur place donc naturellement la magnanimité au-dessus de la vengeance. Nous nous applaudissons même en secret de penser comme un héros qui pardonne. Nous rougirions au contraire de nous avouer que nous avons les sentimens de Cléopatre ou de Camille. Y a-t-il quelqu'un qui aimât mieux les imiter que de ressembler à Auguste? Si cela est, n'ai-je pas eu raison de dire que tous les hommes entendent au fond de leur cœur une voix qui leur crie, que quel que soit le dédommagement de la vengeance, elle est toujours moins digne de notre grandeur que la modération. S'il est donc vrai que la vengeance soit le remede le plus doux de la haine, il ne l'est pas moins, comme je l'ai déja dit, que le remede même est un mal, puisqu'il rabaisse & qu'il avilit l'homme à ses propres yeux. Et en effet de tous ceux pour qui la vengeance a le plus de charmes, il n'y en a aucun qui n'aimât mieux n'avoir rien à venger, que de goûter tout ce que la vengeance peut avoir de plus flatteur pour lui.

Par conséquent rien ne peut ébranler toutes les réflexions que j'ai faites pour prouver que l'homme trouve, sans comparaison, plus de plaisir dans l'amour que dans la haine; & si je veux m'en convaincre par des preuves de sentiment qui souvent ont plus de pouvoir sur certains esprits que les raisonnemens Métaphysiques, je n'ai qu'à étudier ces deux mouvemens dans les impressions contraires qu'ils font sur la machine même de mon corps, & dans les effets aussi opposés que la société humaine en éprouve.

Telle est la loi de l'union formée par la main de Dieu

même entre les deux ſubſtances dont je ſuis composé, qu'il ne s'éleve aucune paſſion dans mon ame dont mon corps ne reçoive le contre-coup par des mouvemens qui répondent avec une juſteſſe infaillible aux affections de mon ame, & qui agiſſent ſur elle à leur tour par le ſentiment qu'elle en a. Voyons donc ce qui ſe paſſe dans cette portion de matiere qui m'eſt unie, lorſque l'amour ou la haine regnent dans la partie ſpirituelle de mon être.

L'amour reglé par la raiſon ne produit que des mouvemens favorables à la conſervation & à la bonne diſpoſition de mon corps.

Des deſirs modérés animent doucement la maſſe de mon ſang, l'empêchent de tomber dans une eſpece de langueur qui lui eſt contraire, & le font circuler avec la liberté & le degré de vîteſſe qui lui convient; l'eſpérance y répand comme un baume ſalutaire: & ſi une joie plus parfaite y ſuccede par la poſſeſſion du bien que je deſire, elle met tous les reſſorts de mon corps & les eſprits qui les animent dans un état ſi convenable, que je me ſens plus ſain & plus fort à meſure que le contentement augmente dans mon ame.

J'éprouve cet effet d'un amour raiſonnable non-ſeulement dans celui qui m'attache à moi-même, mais dans l'affection que j'ai pour mes ſemblables. Le plaiſir de leur faire du bien n'agit pas moins ſur mon corps que ſur mon eſprit. Je me trouve alors dans une ſituation douce & agréable dont l'effet rejaillit ſur mon extérieur même. On voit éclater ſur mon front un air de ſérénité & comme un rayon de la joie qui regne dans mon cœur. Tacite remarque que Tibere parloit ordinairement avec un arrangement qui n'avoit rien de naturel, & que ſes paroles ſembloient ſortir avec effort de ſa bouche; mais que s'il ſe portoit quelquefois à ſoulager un malheureux, il parloit plus librement, & ſes expreſſions moins lentes couloient avec plus de facilité. *Ipſe compoſitus aliàs, & velut eluctantium verborum, ſolertius promptiuſque eloquebatur, quoties ſubveniret.* Il y avoit peut-être en cela autant de Phyſique que de Morale. Malgré la profonde malignité de cet

Annal. liv. III, c. 31.

Empereur, le plaiſir de faire du bien qui ſe fait ſentir aux ames les plus noires, ouvroit un chemin plus libre aux eſprits animaux: ils ſe répandoient plus promptement & avec plus d'abondance ſur les organes de la parole: enſorte que ſans qu'il y fît attention, ſa langue ſe dénouoit d'elle-même & s'expliquoit plus aiſément par la ſeule impreſſion que ce plaiſir faiſoit ſur la machine.

Nous éprouvons tous quelque choſe de ſemblable, quand nous avons la ſatisfaction de donner aux autres des marques de notre amour. Mais ſi les effets de cette ſatisfaction s'étendent juſqu'à notre corps, ils ne s'y terminent pas. De cette impreſſion purement machinale qu'il reçoit, il naît un ſentiment agréable dans notre ame, qui, après avoir goûté d'abord le plaiſir propre à l'amour, jouit auſſi de celui qui réſulte de la bonne diſpoſition de ſon corps. Il rend à l'ame, autant qu'il le peut, le bien qu'il en a reçu; & comme elle l'a mis dans l'état le plus favorable à ſes mouvemens, il lui cauſe à ſon tour un nouveau plaiſir par le ſentiment qu'elle en a.

Je ne ſuis point ſurpris que la ſageſſe de mon Auteur ait attaché cette douceur ſenſible & preſque corporelle à l'exercice d'une bienveillance ſi utile au genre humain; mais je le ſerois fort ſi la haine ne produiſoit pas des effets directement contraires.

La raiſon me montre que cela doit être, & une expérience auſſi certaine que celle dont je viens de parler, m'aſſure que cela eſt.

L'averſion même la moins déraiſonnable renferme une triſteſſe & une eſpece de noirceur dont mon ſang reçoit bientôt l'impreſſion: mais ſi elle dégénere dans une haine déréglée qui y joint le trouble & l'inquiétude de mon imagination; ſi la crainte, le dépit, l'envie, la colere, l'ardeur de la vengeance, compagnes ordinaires de la haine, s'aſſemblent dans mon ame pour la troubler, mon corps eſt auſſitôt agité d'un mouvement contraire non-ſeulement à ſa perfection, mais ſouvent même à ſa conſervation. Ni mon ſang,

ni les esprits qui en sont comme l'ame & la vie, ne circulent plus avec la même liberté ou avec la même égalité: ils abandonnent certaines parties de mon corps pour en surcharger d'autres par une affluence excessive: tantôt ils se retirent & se concentrent dans mon cœur, dont le mouvement irrégulier & presque convulsif, me fait sentir qu'il y a un dérangement dans la machine: tantôt ils montent à ma tête avec une telle rapidité, qu'ils y excitent une commotion importune & des secousses si violentes, que si cet état duroit plus long-temps, il me seroit impossible de le soutenir.

Enfin pour ne pas me jetter ici dans un trop long détail sur cette Physique qui a tant de rapport à la Morale, comme j'ai dit que mon corps rend à mon ame une partie du bien qu'elle lui fait en le mettant, par l'amour, dans une situation qui lui convient, j'éprouve aussi que la haine y produisant une disposition contraire, mon corps fait souffrir réciproquement mon ame par la peine qu'elle ressent de sa mauvaise disposition.

Au reste, on me feroit ici une objection que j'ai déja réfutée par avance, si l'on m'opposoit que l'amour cause aussi des dérangemens contraires à la bonne constitution de mon corps. Les principes que j'ai établis font voir que si l'homme éprouve ce mal, c'est non-seulement parce que son amour n'est pas conduit par la raison, mais encore plus, parce qu'alors ce sont les mouvemens de la haine qui, se mêlant, comme je l'ai expliqué, à ceux de l'amour, produisent le désordre sensible que le corps partage en quelque maniere avec l'ame. On ne peut donc en tirer aucune conséquence ni contre l'amour raisonnable ni même contre l'amour en général à qui l'on ne doit pas faire un crime des fautes de la haine.

Ainsi je conclus de tout ce qui se passe en moi, que je sens une loi dans mes membres, si je puis hasarder cette expression, & comme une espece de raison méchanique qui m'avertit continuellement que les passions douces, bienfaisantes, agréables & utiles à mes semblables, qui sont des suites naturelles de

l'amour,

l'amour, conviennent autant à la bonne diſpoſition de mon corps qu'à celle de mon ame; & qu'au contraire les paſſions dures, malfaiſantes, ennemies de mes ſemblables, effets naturels de la haine, ne troublent pas ſeulement la tranquillité de mon ame, mais qu'elles alterent la ſituation favorable de l'économie de mon corps.

Il me reſteroit à conſidérer encore les effets de ces deux paſſions, meres de toutes les autres par rapport à la ſociété; mais comme je pourrai être obligé d'en parler dans la ſuite avec plus d'étendue, je me contenterai d'en ébaucher ici les premiers traits.

D'un côté, il eſt évident que l'amour, toutes les fois que la haine n'y mêle point ſon poiſon, tend par ſa nature même au bonheur de ceux qui en ſont l'objet; & s'il pouvoit embraſſer tous les hommes, il ſeroit par conſéquent utile à tous les hommes ſelon la meſure de ſes forces.

De l'autre, il n'eſt pas moins évident que la haine tend à la ruine & au malheur de tous ceux qu'elle pourſuit; enſorte que ſi elle pouvoit s'étendre à tout le genre humain, elle aſpireroit à le détruire; entiérement ſemblable à cet Empereur dont le nom ſemble être devenu celui de la tyrannie, qui ſouhaitoit que tout le peuple Romain n'eût qu'une tête, afin de pouvoir l'abattre d'un ſeul coup.

L'amour ne reſpire que l'union & la paix: la haine au contraire ne deſire que la diviſion & la guerre: l'un ſe plaît à faire des heureux, & il en fait véritablement; l'autre ne tend qu'à faire des malheureux, & elle n'y réuſſit que trop ſouvent.

Ce n'eſt pas tout; l'amour en travaillant au bonheur des autres, agit pour le mien même, non-ſeulement par le ſentiment intérieur dont j'ai déja parlé, mais parce que rien ne les excite plus à contribuer auſſi de leur part à ma félicité. Il y a dans l'amour une eſpece de réflexion: comme dans la lumiere le corps qui eſt éclairé éclaire à ſon tour & renvoie la lumiere à celui de qui il l'a reçue; ainſi celui qui aime eſt aimé; & s'il a fait du bien, il en reçoit. Quoique

cette regle souffre ses exceptions par l'ingratitude & la bizarrerie du cœur humain, un amour vraiment raisonnable les éprouve rarement, & si je suis les mouvemens de cet amour, il est sûr que le nombre de ceux qui m'aimeront & qui se porteront à me faire du bien, sera toujours plus grand que le nombre de ceux qui me haïront & qui voudront me faire du mal. La haine a aussi ses retours comme l'amour, & quiconque hait est même encore plus sûr d'être haï que celui qui aime ne l'est d'être aimé. On trouve des ingrats dans le monde qui ne rendent pas à leurs amis le bien qu'ils en ont reçu; mais à peine y voit-on quelques hommes qui ne cherchent à rendre avec usure à leurs ennemis tout le mal qu'ils croient en avoir souffert. Ainsi, autant que je desire les biens & que je crains les maux qui sont entre les mains de mes semblables; autant l'amour qui me procure les uns & qui me fait éviter les autres, doit me plaire naturellement: autant dois-je avoir d'éloignement pour la haine qui, par un effet directement opposé, tend à me priver de ce que je desire, & à me faire éprouver ce que j'abhorre.

Mais il n'y a point d'homme qui ne puisse & qui ne doive faire le même raisonnement. Donc l'amour est aussi favorable au bonheur de chaque homme en particulier & de tous en général, que la haine est contraire à l'un & à l'autre.

Telle est la conséquence générale de l'étude que j'ai faite de la nature & des sentimens principaux ou accessoires de l'amour & de la haine. La comparaison que j'y ai jointe de ces deux mouvemens, soit qu'on les considere en eux-mêmes, soit qu'on les envisage dans les impressions qu'ils font sur mon corps, ou par rapport aux effets qu'ils produisent dans la société humaine, a mis cette vérité dans un plus grand jour. Il ne me reste donc plus après cela que de déterminer plus précisément en quoi peut consister cette affection ou cette haine sur laquelle tombe véritablement la question que l'on fait, lorsqu'on demande s'il y a dans l'homme une pente naturelle à aimer ou à haïr ses semblables. Tout ce que j'ai dit en général sur la nature de ces deux sentimens, me donne

lieu de concevoir que chacun d'eux eſt ſuſceptible de pluſieurs différences qui peuvent en former comme autant d'eſpeces diſtinctes & ſéparées. Il s'agit donc à préſent de ſçavoir quelle eſt celle qui ſert véritablement de matiere au grand problême que j'eſſayerai bientôt de réſoudre. Je déclare donc premiérement que je ne prends point ici le terme d'amour pour cette liaiſon intime & réciproque, pour cette tendreſſe ſenſible, pour cette eſpece de ſympathie fondée ſur des rapports perſonnels ou ſur des convenances délicates, qui ne ſe trouvent que dans l'amitié proprement dite, & qui par conſéquent ne peuvent former le caractere de cet amour naturel pour les autres hommes en général dont je cherche à connoître la réalité.

Je ne ſçaurois non plus entendre ici, par le nom d'amour, ni cette affection déſintéreſſée qui ne cherche en aimant que le ſeul plaiſir d'aimer & d'augmenter ma complaiſance pour moi en contribuant à la perfection & au bonheur de ceux que j'aime, ni à plus forte raiſon cet amour héroïque qui porte quelquefois l'homme à ſacrifier ſa fortune & ſa vie même au ſalut de ſes ſemblables.

Tout ce qu'on peut regarder comme naturel à l'homme, & par conſéquent à tout homme, ne ſçauroit être attaché à des circonſtances ſingulieres & perſonnelles, ni dépendre des ſentimens que l'éducation, que l'étude, que la religion, que la vertu, ou une grandeur d'ame particulieres, ajoutent aux diſpoſitions communes de la nature. Je retranche donc d'abord toutes ces eſpeces d'amour qui ne conviennent point à la queſtion que je dois examiner, & je me réduis à une idée plus ſimple qui la renfermera dans ſes véritables bornes.

Ainſi, par le nom d'amour, j'entends ſeulement une pente raiſonnable à recevoir des autres hommes les biens qui conviennent à la nature de mon être, ou à leur en faire de ſemblables par quelque motif que ce puiſſe être, pourvu qu'il ſe rapporte à ce qui me paroît augmenter ma perfection & ma félicité. Le fond de cet amour eſt donc une bienveillance pour les autres, excitée par celle que j'ai pour moi-même;

bienveillance qui eſt plus caractériſée par la bonté des actions que par la tendreſſe du cœur, & qui agit moins par une inclination particuliere ou par un goût perſonnel pour chaque homme conſidéré ſéparément, que par un ſentiment général, qui embraſſe tous ceux de qui je puis recevoir ou à qui je puis faire quelque bien.

Mais ſi je me réduis à ne prendre ici le terme d'amour que dans le ſens qui y ſuppoſe le moins de perfection, je demande auſſi qu'on m'accorde que plus le bien qui excite mon amour eſt digne de l'homme, plus le plaiſir qui me fait deſirer ou chérir ce bien eſt pur, noble & élevé, plus auſſi mon amour pour mes ſemblables tend à me rendre parfait & heureux, parce qu'alors il réunit un plus grand nombre de ces ſentimens qui nourriſſent ou qui augmentent raiſonnablement ma complaiſance en moi-même.

Je paſſe maintenant à la haine pour fixer, s'il ſe peut, d'une maniere auſſi préciſe le ſens que je dois attacher à cette expreſſion.

Et premiérement il me paroît évident que la diſtinction de la haine pure & de la haine mêlée d'amour dont je me ſuis ſervi pour développer exactement la nature de cette paſſion, ſeroit inutile en cet endroit, ſoit parce que rien n'eſt plus rare, comme je l'ai obſervé, que de trouver une haine qui ne voit que le mal, & qui ne ſoit ſoutenue par aucune apparence de bien, ſoit parce que toutes les fois qu'il s'agit de ſçavoir ſi la haine convient à la nature de l'homme, il faut néceſſairement ſuppoſer que l'on parle d'une haine qui peut lui procurer quelqu'avantage réel ou imaginaire: car qui pourroit prétendre que la haine fût aimable par elle-même, & autant qu'elle eſt ſeulement l'effet d'un mal qui nous afflige? Or ſi elle renferme l'eſpérance d'un bien, elle renferme auſſi un mêlange d'amour, puiſque le bien ne peut ſe montrer ſans exciter mon affection, comme réciproquement par tout où il y a de l'amour, il faut auſſi qu'il y ait un bien réel ou apparent.

La queſtion que je veux approfondir ne peut donc jamais

être agitée que par rapport à la haine mêlée d'amour. Mais comme on peut diſtinguer pluſieurs eſpeces dans cette haine même, ſoit qu'on enviſage la nature du mal qui la produit, ou celle du bien qu'elle en regarde comme la réparation, ſoit que l'on conſidere les motifs qui nous font haïr ce mal ou aimer ce bien, je dois rejetter d'abord toutes les eſpeces qui ne peuvent convenir à la ſuppoſition d'une haine naturelle à l'homme pour ſes ſemblables, & me réduire à celle qui peut s'accorder avec cette ſuppoſition. Je connois donc aiſément que le terme de haine ne ſçauroit ſignifier ici ni cette averſion ſenſible & cette antipathie particuliere qui naît ou de certaines qualités perſonnelles, ou de l'oppoſition que le caractere, l'humeur ou les ſentimens d'un autre homme peuvent avoir avec les miens, ni cette haine louable que l'amour de la vertu m'inſpire pour le vice, & qui m'éloigne avec raiſon des perſonnes vicieuſes, ni même cette haine rapportée à un très-petit nombre d'hommes qui ne s'allume en moi que comme par accident, je veux dire, à l'occaſion du mal qu'ils m'ont fait ou qu'ils me veulent faire ſouffrir.

Je dirai donc de la haine ce que j'ai dit de l'amour: toute averſion qui n'eſt fondée que ſur des motifs ſinguliers, perſonnels, accidentels, ne ſçauroit être celle qu'on prétend être naturelle à l'homme, & il faut néceſſairement que j'attache une idée plus ſimple & plus générale au terme de haine, ſi je veux entrer dans la penſée des Philoſophes qui ſoutiennent cette opinion.

Mais que me reſte-t-il pour la généraliſer, comme parlent les Géometres, en retranchant tous les caracteres de diſtinction qui en forment des eſpeces particulieres, ſi ce n'eſt de la faire conſiſter dans un éloignement commun ou une indiſpoſition générale pour tous ceux qui poſſedent un bien que je veux m'approprier ou qui me paroiſſent un obſtacle au deſir que j'ai de l'acquérir? A la vérité ce motif ne me fera pas haïr tous les hommes en même temps, parce qu'il y en a un très-grand nombre auquel je ne ſçaurois l'appliquer; mais il n'en donnera pas moins une étendue indéfinie à ma

haine, parce que je les haïrai tous également, quoique successivement, à mesure qu'ils me paroîtront capables de s'opposer à mes vœux qui sont sans bornes, ou d'en retarder le succès. Je commencerai dès ce moment à les regarder comme mes ennemis; & si telle est ma disposition naturelle, elle me portera toujours à leur nuire pour mon avantage, sans qu'ils aient encore mérité ma haine par un mal que j'en ai reçu.

Il s'agit donc ici d'une haine réelle, si je puis parler ainsi, plutôt que d'une haine personnelle, je veux dire qu'il est question d'une haine excitée par les choses beaucoup plus que par les personnes; c'est une haine d'intérêt & non de ressentiment : en un mot, c'est une disposition malfaisante pour les autres, seulement parce qu'elle est bienfaisante pour moi; & elle ressemble en ce point à l'amour qui lui est directement opposé, qu'elle est plus caractérisée par des actions nuisibles à ceux mêmes qui ne m'ont pas offensé, que par un sentiment d'inimitié ou de vengeance qui ne m'anime que contre ceux dont la haine a provoqué la mienne.

Enfin, comme je l'ai dit par rapport à l'amour, que plus le bien & les motifs qui le font naître sont dignes de l'homme, & plus ils m'approchent de ma perfection & de mon bonheur: je dois dire aussi que plus ma haine est fondée sur des causes indignes de ma perfection & contraires à mon bonheur, plus elle m'éloigne de l'une & de l'autre; & plus par conséquent elle est vicieuse: d'où il suit aussi que réciproquement elle est d'autant moins imparfaite que les motifs en sont moins opposés à ce que ma raison regarde comme convenable à mon véritable bien.

Mais après tout, en ne parlant jusqu'ici que de l'état de l'amour & de celui de la haine, & en tâchant d'éclaircir avec tant de soin tout ce qui regarde ces deux états, n'ai-je point omis mal-à-propos d'en expliquer un troisieme qui semble pouvoir tenir le milieu entre les deux premiers?

Mon objet principal est sans doute d'examiner s'il est naturel à l'homme d'aimer ses semblables ou de les haïr. Mais ne se pourroit-il pas faire, comme je l'ai dit en passant dès

l'entrée de cette Méditation, que l'homme ne fût né ni pour l'un ni pour l'autre, & qu'il n'eût reçu de la nature qu'une indifférence absolue pour tout autre être que le sien; indifférence qui ne cesse que par accident selon la rencontre fortuite du bien qui excite son amour, ou du mal qui allume sa haine? Ainsi au-lieu de ne mettre que deux membres dans la question qu'il s'agira bientôt d'approfondir, ne faudra-t-il pas, pour lui donner toute l'étendue qu'elle mérite, y en ajouter un troisieme & proposer le problême en ces termes: est-ce ou l'amour, ou la haine, ou l'indifférence qui est la disposition naturelle de l'homme à l'égard de ses semblables? C'est une derniere difficulté qui me reste à éclaircir pour achever, s'il se peut, d'épuiser entiérement tout ce qui regarde directement ou indirectement la matiere de l'amour ou de la haine.

Si je ne faisois attention qu'aux discours des Philosophes qui me donnent lieu d'agiter ce problême, je n'aurois pas besoin d'entrer dans l'examen de l'état d'indifférence, ils sont bien éloignés de prétendre qu'elle soit naturelle à l'homme à l'égard des autres hommes; & comme si cette supposition lui faisoit encore trop d'honneur, ils le réduisent à les haïr par l'impression dominante de sa nature qui ne se cache que par intérêt sous une fausse apparence d'amour.

Mais si je porte mes vues plus loin, & qu'envisageant ici non-seulement ce qu'ils ont dit, mais ce qu'ils pourroient dire, je veuille examiner ce que l'on peut appeller une indifférence parfaite, je puis ou l'envisager en elle-même & telle qu'elle se trouveroit dans le cœur de l'homme si elle étoit véritablement possible, ou la considérer par rapport aux objets extérieurs qui font des impressions différentes sur lui. Je n'ai pas besoin de répéter que par ces objets extérieurs, je n'entends ici que les autres hommes.

En quoi pourroit donc consister cette prétendue indifférence considérée en elle-même si elle avoit quelque chose de réel? Je ne sçaurois m'en former aucune idée, qu'en supposant de deux choses l'une; je veux dire qu'il faut nécessairement,

Ou qu'elle soit l'effet d'un combat qui se passe dans notre

ame entre les ſentimens du bien & du mal, ou entre ceux de l'amour & de la haine; combat tellement égal ou tellement balancé, que les forces des deux impreſſions ſe détruiſent mutuellement par un équilibre parfait; enſorte que l'homme parvienne à ne plus ſentir ni l'une ni l'autre.

Ou que l'indifférence qu'on ſuppoſe ait ſon principe, non dans l'équilibre de deux mouvemens contraires, mais dans une exemption ou une abſence totale de tout autre ſentiment que celui de l'indifférence même.

J'ai fait voir, par avance, la fauſſeté de la premiere ſuppoſition, lorſque j'ai montré, dans ma méditation précédente, que cette égalité parfaite de deux impreſſions oppoſées, qui mettroit l'homme dans un état où il ne ſentiroit ni bien ni mal, eſt abſolument impoſſible; parce que la ceſſation de tout ſentiment pénible eſt un bien, comme la privation de tout ſentiment agréable eſt un mal.

Je m'en ſuis encore convaincu dans cette méditation même, lorſque j'ai reconnu que la haine, quand on la ſuppoſeroit égale à l'amour, m'affecteroit toujours plus vivement à proportion que l'amour, & me feroit ſortir par conſéquent de cet état d'indifférence, dont j'examine ici la poſſibilité.

Mais la ſeconde ſuppoſition me paroît encore plus abſurde que la premiere.

Je conçois, à la vérité, que je puis n'avoir ni amour ni haine pour chaque homme conſidéré ſéparément, parce qu'il eſt fort poſſible, ou que je ne les connoiſſe point, ou que je n'y penſe pas actuellement, ou que je n'y voie rien qui excite ma bienveillance ou mon averſion. Mais s'enſuit-il de-là que je puiſſe être dans un état où je n'aime ni ne haïſſe aucun de mes ſemblables, en ſorte que mon indifférence s'étende également à tout le genre humain?

Je dis premierement, que cette queſtion eſt inutile, & même étrangere à la ſolution du problême que je dois examiner.

Qu'on ſuppoſe, ſi l'on veut, la poſſibilité de cet état: qu'on aille même juſqu'à ſoutenir, que c'eſt l'état naturel de l'homme,

l'homme, on ſera toujours forcé par une expérience certaine, d'avouer qu'un tel état ne ſçauroit durer long-temps. La queſtion ſera donc différée par-là plutôt que réſolue ; & il faudra toujours en revenir à examiner, par quelle porte, ſi je puis parler ainſi, il eſt plus naturel à l'homme de ſortir d'une ſituation qu'il ne peut ſoutenir ; & ſi c'eſt par celle de l'amour ou par celle de la haine.

Je dis, que l'homme ne peut ſoutenir cet état, & mon ſentiment intérieur ne me permet pas d'en douter. Je pourrois vivre, à la vérité, dans une entiere ſolitude, où ne connoiſſant point mes ſemblables, & leur étant inconnu, je n'aurois, à leur égard, aucune occaſion de haine ou d'amour: mais,

1°. Ce n'eſt point dans l'état de la ſolitude, qu'on enviſage l'homme, lorſqu'on demande, s'il lui eſt naturel d'aimer les autres hommes ou de les haïr. On ne le conſidere que dans l'état de la ſociété, où ceux qui l'environnent peuvent exciter à tous momens ſon amour & ſa haine ; & ſi l'hypothéſe d'une entiere indifférence ne peut être fondée que ſur celle d'une entiere ſolitude, elle ne ſçauroit avoir aucun rapport avec le problême dont on cherche la ſolution.

2°. Dans ce deſert même, qui eſt le ſeul endroit où l'on pourroit placer la ſcène de l'indifférence, l'homme ne ſeroit pas encore entiérement privé d'amour pour ſes ſemblables, à moins qu'on ne ſupposât, qu'il n'a jamais vu d'hommes, & qu'on n'en fît une eſpéce de faune ou de ſatyre né dans les forêts, où il n'auroit jamais connu que des bêtes auſſi ſauvages que lui ; mais s'il ſçait ſeulement ce que c'eſt qu'un homme ; s'il n'ignore pas les ſecours qu'il en peut recevoir, il eſt impoſſible que, ſentant des beſoins continuels, il ne ſente auſſi le deſir de pouvoir les remplir par le moyen de ſes ſemblables. Or, ce deſir appartient à l'amour, ou plutôt ce deſir même eſt un amour. Donc notre ſolitaire ne ſera jamais ſans quelque degré d'affection ; je veux qu'il y réſiſte par caprice ou par vertu, mais il la ſent donc puiſqu'il y réſiſte, & le combat qui ſe paſſe en lui ſur ce ſujet eſt une preuve certaine de l'amour qu'il a pour la ſociété.

Retranchons donc une dissertation inutile, & remettant l'homme dans son véritable point de vue par rapport à la question que je dois traiter, faisons-le rentrer dans cette société qui est son état naturel. Pourra-t-il y vivre sans amour & sans haine pour les autres hommes? C'est demander si l'homme peut vivre sans besoins, sans desirs, sans recevoir de ses pareils aucune impression agréable ou désagréable. Nous aimons tous le plaisir, & ceux qui nous le procurent; nous haïssons tous la douleur & ceux qui nous la font souffrir. Donc il est aussi impossible à l'homme de n'être touché d'aucun sentiment d'amour ou de haine à l'égard de ceux qui tiennent entre leurs mains une partie de ses plaisirs ou de ses peines, qu'il lui est impossible de ne jamais chercher les uns & de ne jamais fuir les autres. Ainsi le cas d'une indifférence ou d'une insensibilité absolue & générale est vraiment un cas métaphysique, qu'aucun homme n'a jamais éprouvé dans la société humaine, ou que personne n'y éprouvera jamais, si ce n'est dans des momens de distraction, où l'indifférence même n'est qu'apparente; parce que le seul effet de cette distraction est d'empêcher l'homme d'appercevoir distinctement des sentimens qui n'en vivent pas moins dans le fond de son ame, comme il le reconnoît lui-même, aussi tôt qu'il devient plus attentif à ses véritables dispositions.

Je ne ferai donc point entrer cette espéce de chimere dans l'examen d'un problême qui n'est que trop réel; & sans m'égarer dans la région immense des suppositions, je considérerai l'homme tel que je le vois, c'est-à-dire, toujours porté à l'amour ou à la haine, souvent même à tous les deux, & ce sera dans cette vue que j'examinerai lequel de ces deux sentimens lui est le plus naturel.

Je n'ai travaillé jusqu'ici qu'à éclaircir les vérités fondamentales qui peuvent préparer la résolution de ce grand problême, & c'est pour cela que je me suis attaché à bien connoître d'abord quel est l'objet, & ensuite quelle est la nature de cet amour ou de cette haine dont je me sens susceptible

à l'égard de mes ſemblables : c'eſt le premier préliminaire que je me ſuis propoſé d'approfondir, & il pourroit me ſuffire à la rigueur, pour trouver la ſolution que je cherche. Mais pour la rendre auſſi parfaite que je le deſire, j'ai beſoin d'étudier auſſi attentivement le véritable état, ou la ſituation naturelle de l'homme conſidéré en lui-même, ou dans les relations qu'il a avec les autres hommes. Je ne ſçaurois donc me diſpenſer d'en faire ici une eſpéce de peinture abrégée, & ce ſera par cette ſeconde notion préliminaire, que je chercherai à me mettre en état de bien juger, ſi c'eſt l'amour ou la haine qui convient véritablement à la nature de l'homme.

Envain voudrois-je me le diſſimuler ; ſi je me conſidere ſeul, je ſens à tous momens que je ſuis un être auſſi foible qu'indigent, un être à qui tout manque, & dont les beſoins néceſſaires ſont encore augmentés par des deſirs ſuperflus.

Malgré cette excellence dont je me flatte, je ne vois dans l'univers aucun animal qui naiſſe dans une impuiſſance & dans une diſete auſſi générale que l'homme. La nature, dit un ancien Auteur, le jette nud ſur la terre nue : elle lui refuſe juſqu'aux vêtemens qu'elle prodigue aux bêtes les plus viles & aux arbres mêmes. Celui qui doit régner un jour ſur le reſte des animaux eſt couché les pieds & les mains liés, implorant la compaſſion de toutes les créatures par ſes cris, par ſes larmes. Il commence ſes jours par une eſpéce de torture, comme ſi c'étoit un crime pour lui d'être né homme. Combien de temps dure encore ſon extrême foibleſſe ? On voit les autres animaux marcher ou ramper ſur la terre, voler dans l'air ou nager dans l'eau, preſqu'en ſortant du ſein de leur mere. L'homme ſeul paſſe pluſieurs années dans une dépendance entiere & continuelle ; il a beſoin de bras qui le portent, ou qui le ſoutiennent ; inhabile très-long-temps aux mouvemens les plus néceſſaires. Pendant que les bêtes ſçavent faire d'elles-mêmes tout ce qui convient à leur être, l'homme ignore tout ce qu'il devroit ſçavoir, je ne dis pas pour la perfection, mais pour la con-

Pline, Hiſt. Nat. lib. VII.

ſervation du ſien. Il lui faut un Maître pour apprendre à marcher, à parler, à manger même, & l'on diroit que la nature ne lui ait appris qu'à pleurer.

Encore ſi cet état qui me diſtingue ſi triſtement des autres corps animés ne ſe faiſoit ſentir que dans le premier moment de ma vie, ou du moins dans le cours de mon enfance, je pourrois y faire moins d'attention. Mais ma foibleſſe & mon indigence, ſi je n'ai de reſſource que dans moi ſeul, durent autant que mes jours. La nature offre libéralement aux bêtes les plus ſauvages, ſans ſoin & ſans culture, tout ce qui doit leur ſervir d'aliment, & leur ouvre des retraites dans le fond des cavernes, ou elle leur en fait trouver dans l'ombre des bois; elle leur enſeigne même les remedes propres à guérir leurs maladies.

Le Laboureur, le Cuiſinier, l'Architecte, le Médecin & tout ce qui marche à leur ſuite ſont des noms qu'elles ignorent plus heureuſement que nous ne les connoiſſons; & moi qui me crois fort élevé au-deſſus de leur condition, je ſens d'un côté, que j'ai beſoin de beaucoup plus de choſes pour vivre ſurement, commodément, agréablement. Quelques bornes que mettent à mes deſirs, ou une pauvreté forcée, ou une modération volontaire, je ſens de l'autre, qu'il faut qu'une infinité d'agens ou de cauſes médiates ou immédiates viennent à mon ſecours pour me fournir tout ce qui me manque.

A la vérité, cette eſpéce d'inégalité ſi humiliante pour moi, eſt plus que compenſée par les avantages ineſtimables, qu'un eſprit fécond en reſſources inconnues aux autres animaux me donne ſur eux. Par-là ma foibleſſe même devient ma force, & la multitude de mes beſoins me prépare une abondante variété de plaiſirs. Si je nais donc plus pauvre que les bêtes, c'eſt parce que je ſuis deſtiné à devenir plus riche par une induſtrie qui me donne ce qu'elles ont, & qui y ajoute ce qu'elles n'ont pas. Une partie de ma grandeur conſiſte en ce que ma fortune n'eſt pas faite; & c'eſt par-là que je ſuis excité, & comme forcé à m'en faire une plus grande

ſans comparaiſon, que ſi la nature avoit tout fait pour moi, comme pour les autres animaux.

Mais cet eſprit qui me diſtingue d'eux, cette intelligence, ou cette raiſon, qui doit me donner dans la ſuite ce qui m'eſt refuſé d'abord, par une avarice qui peut m'être ſi utile, ont auſſi leur foibleſſe & leur indigence, qui ne me ſont guère moins pénibles que celles dont je ſuis affligé dans ce qui ne regarde que mon corps.

La force de mon ame eſt très-bornée, lorſqu'elle agit ſeule. Deſtinée à une perfection beaucoup plus grande que ce corps qu'elle anime, elle ſent en elle-même un vuide preſqu'immenſe, qui forme ce qu'on peut appeller ſes beſoins; & par-là ſes deſirs ſont infiniment plus étendus par rapport à elle, que ceux qu'elle conçoit par rapport à cette portion de matiere qui lui eſt unie. Une ſoif ardente de la vérité, une faim encore plus inſatiable de la béatitude ſemblent ne la dévorer toujours, que pour lui faire mieux ſentir ſon ignorance & ſa miſere. Les efforts pénibles qu'elle fait pour y remédier par ſes propres forces, lui montrent bien-tôt combien il lui eſt difficile de ſe ſuffire à elle-même, pour tendre, ſans aucun ſecours étranger, à ce vrai & à ce bien qui ſont l'objet perpétuel de ſes vœux. Ainſi cette raiſon tant vantée, ſi elle eſt réduite à elle ſeule, m'indique ce que je devrois avoir; mais elle ne me le donne pas, & il n'en réſulte ſouvent qu'une connoiſſance ſtérile & affligeante de tout ce qui me manque pour ma perfection & pour mon bonheur.

A la vue de cette foibleſſe & de cette indigence naturelle que je ſens en moi, ſoit du côté du corps ou du côté de l'eſprit, je me porte à ſortir hors de moi par une eſpéce de pente commune à tous les hommes, pour ſuppléer à ce qui me manque, par le moyen de mes ſemblables; & le premier effet de ma raiſon, ſi j'en ſuis le mouvement, eſt de m'inſpirer le deſir de connoître comment je puis agir ſur eux, & comment ils peuvent agir ſur moi; en quoi conſiſtent les rapports & les liens qui nous uniſſent, ou les diffé-

rences & les obſtacles qui nous ſéparent ; quels ſont les biens que je puis attendre d'eux, ou les maux que j'ai lieu d'en craindre ; enfin, par quels moyens il m'eſt poſſible d'obtenir les uns & d'éviter les autres. Ce ſont-là les principaux traits qui doivent entrer dans la peinture de mon état, conſidéré non plus en lui-même ou dans la ſolitude, mais au milieu de la ſociété.

Je remarque donc d'abord, que ſi les autres hommes ne pouvoient agir ſur moi, & ſi réciproquement je ne pouvois agir ſur eux, il n'y auroit entre nous ni relation, ni commerce, ni aucune eſpéce de liaiſon ; de même qu'il n'y en auroit point entre mon corps & mon ame, ſi l'un n'agiſſoit pas ſur l'autre par des ſentimens ou des penſées, qui ſont ſuivis de mouvemens corporels, ou par des mouvemens corporels qui font naître des penſées ou des ſentimens. Ainſi ce principe ou le premier fondement de toutes les liaiſons qui ſont entre les hommes, n'eſt autre choſe que cette action mutuelle, qu'ils ont le pouvoir d'exercer, les uns ſur les autres, & qui n'eſt qu'une ſuite & comme une image de la plus étroite de toutes les ſociétés, je veux dire, de celle que la main de Dieu même a formée entre notre ame & notre corps.

En effet, je ſens que mes membres obéiſſent à ma volonté dans tout ce qui n'excéde pas la meſure de mes forces naturelles. Le mouvement que je leur imprime ſe communique par eux aux corps des autres hommes ; tel eſt le premier degré du pouvoir que j'exerce ſur eux, & qui ne s'étend d'abord que ſur ce qu'ils ont de matériel. Mais à ce premier degré il en ſuccéde bien-tôt un ſecond, qui agit juſque ſur leur ame, où il s'excite certaines penſées ou certains ſentimens à l'occaſion du mouvement dont leur corps eſt frappé par le mien ; & comme la premiere cauſe au moins apparente de ces penſées ou de ces ſentimens réſide dans ma volonté, qui donne lieu à cette ſucceſſion d'effets, dont elle eſt ſuivie dans le corps & dans l'ame de mes ſemblables, ils me regardent comme l'auteur de tout ce qui ſe paſſe chez eux en conſéquence de mon action, action qui

leur plaît, ou qui leur déplaît ſelon que les ſentimens qu'ils éprouvent à l'occaſion de ma volonté leur ſont agréables ou déſagréables.

Le droit que j'ai ſur eux, ils l'ont auſſi ſur moi, ils l'exercent de la même maniere, & je ne ſçaurois m'empêcher d'obſerver ici en paſſant, que les mouvemens que nous produiſons ainſi réciproquement ſont indépendans, au moins dans ce qui les cauſe, des Loix générales de la nature corporelle ; en ſorte que chaque homme paroît être comme un premier moteur dans la ſphère de ſon activité, où il imite en quelque maniere la puiſſance divine, donnant à ſon corps tel mouvement qu'il lui plaît, par le ſeul acte de ſa volonté, & agiſſant par-là directement ſur le corps, & indirectement ſur l'ame des autres hommes.

Ce n'eſt pas même ſeulement par ſon corps qu'il agit ainſi ſur ſes ſemblables. Tout corps qu'il peut mouvoir par le ſien devient le canal ou l'inſtrument de cette action plus ou moins médiate ou immédiate, mais toujours efficace juſqu'à un certain point ſur ceux qui l'environnent.

Comment s'opere cette communication merveilleuſe que je vois régner entre les hommes ? Il ſeroit trop long & peut-être inutile de l'expliquer en détail, par rapport à toutes les percuſſions & tous les ébranlemens, ou à toutes les modifications différentes que le corps d'un homme, & ſon ame par ſon corps, reçoivent à l'occaſion de la volonté & de l'action d'un autre homme. Il me ſuffira d'en approfondir exactement une ſeule, par laquelle on pourra juger de toutes les autres.

Un homme me parle, c'eſt-à-dire que ſa langue frappe l'air d'une certaine maniere, & que l'air ainſi frappé vient cauſer un certain ébranlement dans les nerfs & dans les muſcles de mon oreille, je reçois en même temps deux impreſſions différentes.

La premiere n'eſt qu'une ſimple ſenſation qui s'excite dans mon ame par l'organe de l'ouie, & qui me fait dire que j'entends certains ſons : la ſeconde eſt une image, une idée ou un ſen-

timent qui s'excite en moi à l'occasion de ces sons dont mes oreilles sont agitées.

L'une est purement physique & nécessaire, parce qu'elle se fait en moi suivant une Loi uniforme que Dieu a établie & qui s'acomplit toujours de la même maniere, indépendamment de ma volonté, pourvu que mes organes soient bien disposés.

L'autre a quelque chose de moral & de libre, qui a dépendu au moins, dans son origine, de l'usage que les hommes ont fait de leur volonté : elle est fondée sur l'habitude où nous sommes de concevoir certaines idées, ou d'éprouver certains sentimens à l'occasion de certains sons que nous entendons. Or les hommes ont contracté volontairement cette habitude ; & la langue même qu'ils parlent, n'est que l'effet d'une convention libre faite originairement entre ceux qui l'ont inventée, convention dans laquelle je suis entré comme eux, en apprenant cette langue.

Mais Dieu n'agit pas moins pour cela dans le moral que dans le physique.

Lui seul peut produire dans mon ame cette sensation que j'appelle l'ouie à l'occasion d'un mouvement dont mes organes sont ébranlés.

Lui seul aussi peut rendre efficace cette convention libre à à laquelle les langues doivent leur naissance. Envain les hommes auroient établi entr'eux que tels & tels sons signifieroient une telle chose, une telle pensée, un tel sentiment: cette espéce de traité seroit sans effet, si Dieu ne le ratifioit, pour ainsi dire, & n'en devenoit comme le consommateur ou l'exécuteur, en formant dans mon ame le sens qui répond au son que j'entends. Il le fait même si promptement que le moral se joint au physique, comme si ce n'étoit qu'une seule & même impression. Le son d'un mot ne frappe pas plus vivement mon ame, & elle ne le distingue pas plus promptement, que la pensée dont il est le signe n'affecte mon intelligence. L'organe est ébranlé, j'en sens l'ébranlement, & dans le même instant Dieu trace dans mon ame, comme avec un

pinceau

pinceau invisible, l'image ou l'idée de tout ce que les hommes sont convenus d'exprimer par des paroles. Les deux modifications se confondent, se réunissent; & ce qui n'étoit dans son origine qu'une impression morale, parce qu'elle dépendoit du concours de ma volonté, devient dans les suites aussi nécessaire, ou pour parler plus correctement, aussi infaillible que si elle étoit absolument physique.

C'est ainsi que Dieu agit pour l'homme, pendant que l'homme se flatte d'agir lui-même sur ses semblables. Mais jusqu'où s'étend le pouvoir qu'il croit exercer? Comment les autres hommes peuvent-ils y résister? C'est un second point qui mérite que je m'arrête encore un moment à l'expliquer, si je veux connoître la force ou l'étendue de ce pouvoir, après en avoir étudié la nature.

J'y distingue comme trois degrés : le premier consiste dans l'impression qui se fait directement sur mon corps; le second, dans celle qui du corps passe jusqu'à l'ame : le dernier, dans le consentement ou le désaveu que je donne à cette impression.

L'un n'a rien en soi qui dépende de ma liberté, c'est-à-dire, qu'il ne m'est pas possible de n'être pas frappé quand un autre corps rencontre le mien. Je puis bien en repousser le mouvement par un mouvement contraire; mais je ne repousserois pas si je n'étois poussé, & j'oppose seulement une résistance volontaire à une impression forcée.

L'autre, je veux dire la pensée ou le sentiment qui se forment dans mon ame, n'est pas plus en mon pouvoir, par une suite nécessaire des Loix qui produisent ce commerce, qu'il a plu à Dieu d'établir entre les hommes. Une modification indélibérée, s'excite dans mon ame à l'occasion du mouvement qui s'imprime sur mon corps, & à l'égard de ces deux premiers degrés, je suis dans une espéce de servitude ou de dépendance inévitable par rapport à mes semblables, lorsqu'ils peuvent agir sur moi. Ils éprouvent la même chose de ma part, & nous vivons sur ce point dans une sujétion mutuelle.

Mais je ne suis pas toujours passif; j'agis après avoir souf-

fert & ſur ce que j'ai ſouffert. Il eſt un troiſieme degré, comme je viens de le dire, où il faut bien que ma liberté réſide, puiſque ces deux premiers retranchemens ſont déja forcés. Je puis donc examiner les idées ou les ſentimens que j'ai reçus indépendamment de ma volonté. Je juge des unes & des autres ; je m'y attache, ou je les rejette librement ; j'y conſens, ou je le déſavoue ; ils demeureront donc enfin ſoumis au pouvoir de mon ame, qui ne peut être affectée invinciblement, comme je l'ai dit ailleurs, que par l'évidence parfaite, ou par l'attrait du ſouverain bien. Les hommes peuvent bien agiter, pour ainſi dire, la ſurface de mon eſprit ou de mon cœur. Mais leur pouvoir ne s'étend pas juſques ſur le fond même de ma volonté où réſide ce pouvoir indépendant, cette liberté, reine & maîtreſſe de mes actions, qui eſt le principe de mon choix, & l'arbitre de ma détermination.

Un corps peut être plus fort qu'un autre corps ; pluſieurs corps réunis l'emportent encore plus aiſément ſur un ſeul, qui n'a pas plus de force que chacun d'eux. Mais un eſprit ne ſçauroit exercer une véritable contrainte ſur un autre eſprit ; lors même que le mien paroît céder à celui de mes ſemblables, ce n'eſt point à cet eſprit que je céde, c'eſt à moi-même, ou plutôt à l'attrait du vrai ou du bien qu'il n'a fait que me préſenter. Envain voudroit-il conſpirer avec d'autres eſprits, comme pour opprimer la liberté de mon ame, elle ne compte point le nombre de ſes adverſaires, elle n'en peſe que les raiſons ; & ſi je crois avoir la vérité pour moi, je puis réſiſter ſeul aux efforts de tous le genre humain réuni contre mon ſentiment.

Mais quoiqu'à la rigueur, ſuivant le langage de l'école, ma volonté ne puiſſe jamais être contrainte, je ſens néanmoins que mes ſemblables ne laiſſent pas d'exercer une eſpéce de domination indirecte ſur mon ame, par le pouvoir qu'ils ont de faire naître en moi des ſentimens agréables, qui me portent à ſuivre leurs deſirs, ou des ſentimens pénibles qui m'empêchent d'y réſiſter.

Tel eſt même, à proprement parler, le ſeul genre de puiſſance qui ſoit entre les mains des hommes. Il n'appartient qu'à Dieu de régner directement ſur mon intelligence ou ſur ma volonté, & de produire immédiatement leur conſentement ou leur adhéſion. Le plus grand Roi du monde n'agit efficacement ſur moi qu'autant que j'y agis moi-même, par le deſir de certains biens, ou par la crainte de certains maux. Quiconque mépriſe ceux dont les Rois ſont les diſpenſateurs, eſt en quelque maniere affranchi de leur puiſſance, ou du moins elle ne ſçauroit le contraindre réellement à faire ce qu'ils veulent. Ils perſuadent donc plutôt par une apparence de bien ou de mal, qu'ils ne commandent & qu'ils ne dominent véritablement par une puiſſance efficace qui opére ce qu'elle ordonne; & ce que Tacite n'a dit que de quelques Rois de la Germanie, peut s'appliquer en un ſens à tous les Monarques de la terre; je veux dire, qu'ils régnent ſur les hommes. *Autoritate ſuadendi, magis quam jubendi poteſtate.* *De Mori. German.*

Mais tel eſt l'attrait que notre ame a naturellement pour le plaiſir; telle eſt l'horreur naturelle dont elle eſt remplie pour la douleur, que quiconque peut nous faire éprouver l'un ou l'autre juſqu'à un certain degré, devient preſque toujours notre maître. Nous pouvons réſiſter à ſa volonté; mais nous n'y réſiſtons point, & comme tous les hommes participent en quelque maniere à cette eſpéce d'autorité par le bien ou par le mal qu'ils nous peuvent faire, l'uſage qu'ils en font ne ſe borne pas à agir ſur notre corps, ou à exciter un premier mouvement involontaire dans notre ame; il s'étend juſqu'à entraîner quelquefois le conſentement ou l'adhéſion réfléchie de cette partie de nous-même, qui eſt ſi jalouſe de ſa liberté.

Je connois donc à préſent la nature & l'étendue du pouvoir que j'ai ſur les autres hommes, & qu'ils ont auſſi ſur moi, je dois même remarquer ici, que ce genre de puiſſance eſt égal dans tous les hommes, au moins du côté de la nature. Si l'âge, la ſanté ou les forces du corps y mettent quelque iné-

galité, il n'en réſulte que des différences accidentelles ou paſſageres, qui peuvent être réparées par des ſecours étrangers, & qui d'ailleurs n'empêchent pas qu'à regarder les choſes en général, il ne ſoit vrai de dire que les hommes ſont nés égaux, ou qu'ils ont tous les mêmes droits les uns ſur les autres ; réflexion dont je tirerai ailleurs les conſéquences. Mais comme il s'agit moins de raiſonner ici que de peindre l'état de l'homme par rapport à ſes ſemblables, je me contente d'avoir indiqué à préſent cette égalité de pouvoir, dont je ſerai obligé de parler plus d'une fois dans la ſuite ; & je paſſe aux principaux effets qui en naiſſent dans l'ordre de la ſociété.

De quelque eſpéce qu'ils ſoient, je connois en général qu'ils ſe terminent à produire dans mon ame, ou des ſentimens agréables qui excitent mon amour, ou des ſentimens pénibles, qui allument ma haine, & voilà ce qui forme ou qui détruit toutes les liaiſons que l'on peut imaginer entre les hommes.

Dans ces deux effets généraux du pouvoir qu'ils exercent les uns ſur les autres ſont donc compris tous les avantages & tous les inconvéniens de la ſociété humaine. Mais par combien de voies les biens ou les maux qui en réſultent ſe répandent-ils ſur nous ? Je ne finirois point ſi j'entreprenois d'en faire ici un dénombrement exact. Je me borne donc à en toucher ici les points principaux, & je n'en parlerai même qu'autant qu'il me ſera néceſſaire, pour me mettre en état de comparer les avantages avec les inconvéniens, & pour voir de quel côté penche la balance dans l'état préſent de la ſociété.

Je m'arrête d'abord aux premiers, je veux dire, à ſes avantages, & je diſtingue comme ſix grands canaux par leſquels elle nous en communique ou nous en aſſure la poſſeſſion.

1°. La parole & l'écriture que je joindrai enſemble à cauſe de leur grande affinité.

2°. Les Arts & le Commerce que je fais marcher de front, par la même raiſon.

3°. La puiſſance des armes & la protection des Loix, que je ne dois pas ſéparer non plus, parce qu'elles concourent également dans la ſociété à établir ou à affermir la ſûreté publique & particuliere.

Tâchons donc d'ébaucher ici au moins les premiers traits des avantages que nous acquérons par toutes ces voies, & commençons par la parole & par l'écriture.

Soit que je m'occupe ſeulement des biens qui regardent mon corps, ou que je m'éleve juſqu'à ceux qui enrichiſſent mon ame, la parole eſt pour moi comme un moyen général par où je puis obtenir ceux qui me manquent.

Par elle je fais entendre tous mes deſirs aux autres hommes; par elle j'agis puiſſamment ſur leur eſprit ou ſur leur cœur, pour les engager à me procurer les biens corporels, qui en ſont l'objet. Elle leur rend les mêmes ſervices qu'à moi; c'eſt par ſon ſecours que notre foibleſſe trouve les appuis, & que notre indigence trouve les remédes ou les ſupplémens qui lui ſont néceſſaires, & que nous attendrions vainement de notre force ſeule ou de notre ſeule induſtrie.

Par elle ce qu'il y a de foible & d'inſuffiſant dans mon ame ne parvient pas moins à acquérir, & le ſoutien, & les richeſſes qu'elle deſire pour ſa perfection ou pour ſon bonheur, non-ſeulement elle me fait profiter des penſées & des ſentimens de mes ſemblables, qui ſont comme des tréſors étrangers, que j'ajoute à mes biens propres, mais par le commerce que j'ai avec eux, je vois croître en moi ma faculté naturelle de penſer & de ſentir. L'expérience m'apprend que je penſe mieux, & que j'ai des ſentimens plus vifs lorſque je leur parle, que quand je ne traite qu'avec moi ſeul. En les écoutant, je m'entends plus diſtinctement moi-même, ſoit parce que la néceſſité de leur répondre redouble la vivacité de mon attention, ſoit parce que le deſir de leur plaire fait faire un plus grand effort à mon eſprit.

La parole ne communique ſes biens qu'aux préſens; l'écriture y fait participer les abſens mêmes, & elle y joint l'avantage de donner une eſpéce de durée & d'utilité éter-

nelle aux pensées, aux sentimens, aux paroles, aux actions des hommes. Ceux même que la mort nous a ravi vivent encore pour nous ou dans ce qu'ils ont écrit, ou dans ce qu'on a écrit d'eux, & le fruit de leurs actions ou de leurs discours se perpétue dans la société, plusieurs siécles après qu'ils ont cessé d'y agir ou d'y parler.

De ces deux talens réunis se forme cette société si utile entre les intelligences, qui les met en état de rassembler, de comparer, d'éclaircir, d'étendre, de multiplier à l'infini leurs idées particulieres & d'en former dans chaque genre de science un systême suivi de connoissances, & comme un tout parfait. J'aime naturellement à sçavoir, & l'ignorance me déplaît, mais la longueur du travail me rebute, & pour les biens de l'esprit, comme pour ceux du corps, je voudrois presque pouvoir faire fortune en un jour. La société me donne au moins les moyens de la faire plus promptement & avec beaucoup moins de peine que si j'étois réduit à y travailler seul. Par elle je mets à profit toutes les recherches que les Sçavans de tous les âges & de tous les pays semblent avoir faites pour moi. Chacun a découvert comme des étincelles de ce feu céleste qui éclaire les esprits. Séparées les unes des autres elles avoient peu d'éclat ; mais rapprochées & réunies, elles forment par leur concours une si grande lumiere, que je n'ai presque qu'à ouvrir les yeux pour découvrir en un instant ce que je n'aurois peut-être jamais eu le courage, ni même la capacité d'appercevoir, si mes yeux seuls avoient été obligés d'en faire la découverte.

Ces connoissances, que je puise dans le fond commun de la société, ne se bornent pas à ce qui peut enrichir ou orner mon esprit ; elles ne réglent pas moins les mouvemens de mon cœur. Plus sujet encore à se méprendre sur le bien, que mon intelligence ne l'est à se tromper sur le vrai, il trouve dans la raison & dans l'expérience de toutes les Nations & de tous les siécles, des maîtres qui lui enseignent la route du véritable bonheur, & ce qui lui est encore plus

avantageux, il y voit des exemples qui m'apprennent que cette route est pratiquable ; que l'idée de la perfection n'est pas une chimere; que je puis la réaliser, puisque d'autres l'ont fait avant moi. Ainsi j'excite dans mon ame une noble émulation, plus utile pour moi que tous les discours des Philosophes. Je me réveille comme Thémistocle, par le souvenir des grandes actions de Miltiade, & j'éprouve en moi-même combien Seneque a eu raison de dire, que la voie des préceptes est longue, & que celle des exemples est aussi courte qu'efficace.

Enfin, si toutes les lumieres que j'acquiers par le moyen de la parole & de l'écriture servent directement à la perfection de mon ame, elles contribuent aussi d'une maniere plus indirecte, mais non pas moins utile, à celle de mon corps ; puisque c'est par le secours de ses lumieres que la science du commerce, & la connoissance des Arts ont été ou inventées ou perfectionnées. Deux sources nouvelles des avantages que la société nous communique, & dont je ne ferai ici que donner une idée aussi générale que celle des deux premieres.

L'homme ne se borne pas, comme le reste des animaux, à ne produire que certains mouvemens, ou à ne faire que certaines actions convenables à la conservation de chaque individu, ou à la propagation de leur espéce. Il a reçu comme une particule de ce souffle divin, *divinæ particulam auræ*, qui le fait participer, en quelque sorte, au génie de son Auteur. Il l'imite jusqu'à un certain point dans les Arts, où par une espéce de création, il multiplie les manieres d'être, s'il ne peut multiplier les êtres mêmes. Mais auroit-il jamais pu y parvenir, sans le secours mutuel que l'homme donne à l'homme dans la société ? L'étude de la nature qui ne peut jamais être bien faite par un homme seul, souvent même l'heureux effet d'une rencontre fortuite, & de ce qu'on appelle le hasard, ont présenté les premieres idées, & comme les traits les plus grossiers de chaque Art. Mais outre que les épreuves ne peuvent s'en faire sans le secours de plu-

ſieurs têtes & de pluſieurs bras qui y concourent, ils ne parviennent jamais à leur perfection que par un progrès inſenſible, auquel il faut que l'application, l'induſtrie, l'uſage & l'expérience de pluſieurs eſprits contribuent ſucceſſivement. L'un y ajoute plus de ſimplicité ou de facilité ; l'autre en retranche un obſtacle ou un inconvénient : celui-ci trouve le moyen d'y épargner une perte de temps ou une dépenſe exceſſive : celui-là découvre le ſecret de rendre l'ouvrage plus ſûr ou plus durable. Ainſi ſe ſont formés tant de reſſorts, d'inſtrumens, de machines que les hommes ont inventés pour ſatisfaire à leurs beſoins les plus imaginaires, & pour contenter juſqu'à cette ſuperfluité de deſirs qui montre en même-temps la grandeur & la petiteſſe de leur ame. Je laiſſe à d'autres le ſoin d'expliquer en détail le nombre infini des biens que nous en recevons. Mais y a-t il quelqu'un qui les ignore, ou qui ait beſoin qu'on lui prouve que les Arts ne ſçauroient être l'ouvrage d'un ſeul homme, & qu'il a fallu qu'une longue ſuite de ſociétés ſe ſuccédant l'une à l'autre de génération en génération, aient travaillé ſans relâche pour nous y faire trouver notre utilité, notre commodité, & comme je viens de dire, la ſatisfaction même de notre ſenſualité?

Diſons la même choſe, & avec encore plus de raiſon, de ce commerce immenſe qui eſt ſi étroitement lié avec les Arts ; commerce qui unit non ſeulement les hommes de chaque climat ; mais tous les climats de la terre habitable ; qui ſemble ne faire du genre humain que comme un ſeul corps, dont tous les membres travaillent également à leur félicité commune & particuliere, & qui réparant l'inégalité de la nature ou de l'induſtrie, fait, ſuivant l'expreſſion de Virgile, que toute terre ſemble produire toutes choſes : *Omnis feret omnia tellus.*

Par-là, je veux dire par le commerce & par les Arts, il ſe forme entre les hommes une eſpéce de compenſation d'avantages réciproques, qui tenant lieu d'un partage plus égal, met le pauvre en état de participer à la fortune du riche, & devient, pour ainſi dire, l'apologie perpétuelle de la Providence.

Dieu,

Dieu, à la vérité, par des vues dignes de sa sagesse, souffre que des êtres qu'il a créés libres abusent souvent de leur pouvoir pour se mettre au-dessus de leurs semblables du côté des biens extérieurs. Mais sa bonté remédie en même-temps à cet abus par la nécessité où les Arts & le commerce mettent le riche de répandre ses trésors sur les pauvres, par une espece d'aumône intéressée.

L'un a des besoins, & souvent il s'en fait qu'il ne peut, & qu'il veut encore moins satisfaire par son travail. Le Marchand, l'artisan, le mercenaire, viennent à son secours. Leur industrie, leur adresse, leur sueur lui fournissent ce qui lui manque, ou ce qu'il croit lui manquer. Mais à leur tour le marchand, l'artisan, le mercénaire ont besoin d'argent, moyen général de se procurer tout ce qui est nécessaire à l'homme, & ils le trouvent dans les mains du riche, qui s'imagine follement être le seul propriétaire d'un bien dont le pauvre jouit comme lui ; puisqu'il ne le posséde qu'à condition d'en partager le revenu avec tous ceux qui travaillent pour son service. Plus il fait de dépense, plus il s'associe de co-partageans. Je suis étonné, quand je veux considérer en détail toutes les mains par lesquelles il faut que le moindre ouvrage de l'art ait passé, avant que d'arriver dans les miennes, & s'il falloit seulement compter le nombre de celles qui ont travaillé pour me mettre en état de manger un morceau de pain, il me faudroit un temps considérable pour en faire un juste dénombrement. Mais il n'est aucune de ces mains qui ne s'approprie une partie de mon bien en échange de son travail, & par conséquent il n'en est aucune dont je n'aie autant & peut-être plus besoin qu'elle n'en a de moi.

Ce n'est pas même seulement pour le bien du corps que tant d'hommes de toute espéce sont dans un mouvement continuel ; & comme j'ai dit que les sciences les plus abstraites me sont utiles pour acquérir ces biens qui tombent sur les sens, je puis dire de même, tant il y a de liaison entre toutes les parties du systême de la société, que les Arts & le commerce travaillent réciproquement pour les avantages

qui appartiennent le plus à l'esprit. Où en seroit réduit l'Astronome, le Physicien, le Géometre même, si les Arts ne leur fournissoient tous les instrumens dont ils ont besoin; soit pour faire descendre les astres du ciel, si j'ose parler ici comme les Poëtes, & les rapprocher de leurs yeux; soit pour dévoiler les mysteres de la nature, & en faire comme l'anatomie; soit pour rendre sensibles les démonstrations les plus abstraites, & en appliquer les conséquences aux machines les plus utiles? Combien le commerce rapporte-t-il d'observations de tous les climats de la terre, qui servent à redresser ou à confirmer celles de nos Astronomes? Combien de faits nouveaux ou d'expériences singulieres, qui donnent lieu aux Physiciens de contempler la nature dans le théâtre entier de l'univers? Combien de méthodes différentes, que les Mathématiciens mettent à profit, soit pour connoître ou pour exprimer les rapports des nombres & des grandeurs? Aurions-nous sçu, par exemple, qu'il y avoit des chiffres plus commodes, plus abrégés & d'un usage plus simple que ceux des Grecs & des Romains, si la navigation ne nous avoit fait connoître ceux que les Arabes ou les Chinois ont inventés, & qui ont aboli les anciens caracteres des nombres dans toutes les Nations sçavantes?

Mais après tout, ce seroit inutilement que la société me procureroit tant d'avantages inestimables, soit par la parole & par l'écriture, soit par les arts & par le commerce, si je n'y trouvois encore ce qui m'est nécessaire pour m'en assurer la conservation & la durée; & c'est aussi ce qu'elle fait par la force des armes & par l'autorité des Loix, les deux derniers points que je toucherai encore plus légérement que les autres.

Dans quelque Nation policée que je vive, je vois une puissance publique qui veille pour moi au dedans & au dehors. J'y trouve des Loix, un Gouvernement, des Magistrats, des Ministres inférieurs qui protégent, qui défendent mes biens, mon honneur, ma vie, contre l'avidité, contre l'insolence, contre la fureur, la violence ou les artifices de ceux

qui voudroient me les ravir. L'intérêt commun des hommes & celui de chaque particulier, quand ce ne feroit pas leur raifon, ont fait établir & maintiennent cet ordre falutaire, qui a heureufement aboli la Loi brutale & tyrannique du plus fort. Ainfi celui qui, fans ce fecours, auroit été dans un danger continuel de fe voir opprimé par des étrangers ou par fes propres Citoyens, ligués contre lui, vit tranquille & en fûreté, à l'ombre des armes & des loix qui, fuppléant à fa foibleffe naturelle, le rendent fupérieur à ceux dont il pourroit redouter la violence, par ce qu'il y a encore un plus grand nombre d'hommes chargés de fa défenfe : en forte que par le moyen de la fociété, un feul homme a pour lui toute la force du corps entier, dont il eft le membre.

Tels font enfin, tous les avantages de cette fociété dont je viens de faire une foible peinture, qu'il n'eft pas même néceffaire à l'homme pour les pofféder, de s'attacher autant qu'il le doit à cultiver & à perfectionner fa raifon. L'ignorant en jouit comme le fçavant ; celui qui vit au gré de fes defirs, pourvu qu'ils ne foient pas nuifibles à la fociété, en profite comme le Philofophe, au moins dans tout ce qui regarde l'ufage des biens extérieurs.

Cependant, au milieu de tant d'avantages & de tous ceux que j'y pourrois ajouter, je ne dois pas me diffimuler, que la fociété a auffi fes inconvéniens ; & après ce que je viens de dire en parlant de fes biens, il me fera encore plus facile de donner une idée abrégée de fes maux.

Je conçois, en effet, que fi les hommes, dont je fuis environné, peuvent m'être fort utiles, ils font fouvent en état de m'être nuifibles. Si leur amour m'eft avantageux, leur haine peut m'être funefte. Non feulement ils ont le pouvoir de me faire du mal, mais il ne leur eft que trop ordinaire d'en avoir la volonté. Je vois même que toutes les paffions jaloufes de mon repos & de mon bonheur, comme l'envie, l'avarice, la fraude, la violence, font bien plus communes parmi les hommes, que les vertus contraires. Je vis

au milieu d'une multitude d'ennemis, & je n'en ai peut-être point parmi eux de plus redoutables que ceux qui veulent paroître mes amis.

La parole & l'écriture ſont devenus dans le monde des ſignes équivoques & plus ſouvent dangereux qu'utiles. Ils devroient n'être employés que pour la vérité, mais ils travaillent encore plus pour le menſonge, & bien-loin d'être les canaux naturels de la bonne foi & de la ſincérité, le déguiſement & la fraude n'ont point d'inſtrumens plus ordinaires ni plus nuiſibles à l'humanité. Les connoiſſances que j'acquiers par leur moyen ſont quelquefois moins ſûres que celles que je pourrois acquérir par moi-même. La parole n'eſt ſouvent qu'un commerce d'erreurs auſſi bien que de menſonges ; erreurs d'autant plus contagieuſes qu'elles ſont accréditées par le grand nombre de ceux qui les répandent. Les Philoſophes mêmes m'avertiſſent que les opinions les plus communes ſont preſque toujours les plus mauvaiſes. *Argumentum peſſimi, turba eſt.* Les vertus que je vois dans le monde ne ſont pas plus vraies que ſes opinions. Je perds ſouvent les miennes, au lieu d'y en acquérir de nouvelles ; & comme le diſent les mêmes Philoſophes, j'ai bien de la peine à rapporter chez moi, lorſque j'y reviens, les vertus que j'avois lorſque j'en ſuis ſorti ; *Nunquam mores quos extuli, refero.*

Senec. de vit. beat.

Epiſt. VII.

Les Arts & le commerce, ſouvent pleins d'injuſtice & de tromperie, ont toujours l'inconvénient de multiplier nos deſirs beaucoup plus qu'ils ne nous donnent le moyen de les contenter : ils ne font que préſenter de nouveaux appas à notre cupidité, qui l'étendent bien au-delà des bornes de la nature, & qui ne ſervent ordinairement qu'à exciter entre les hommes une émulation vicieuſe, un combat inſenſé de luxe, de molleſſe, de vanité, pendant que chacun veut exceller au-deſſus de ſes égaux par l'excès de ſa dépenſe, plutôt que par le retranchement de ſes deſirs.

Le ſecours du gouvernement & la protection des Loix ne ſçauroient prévenir toujours la malice de mes ennemis ou de mes concurrens, & les dédommagemens qu'elles me pro-

mettent sont si lents, si difficiles à obtenir, quelquefois même si onéreux, & presque toujours si peu proportionnés à mes pertes, qu'une triste expérience m'oblige souvent à les mettre au rang des maux mêmes. Enfin, cette puissance publique, qui ne devroit être employée qu'à conserver les hommes dans la paisible possession des biens naturels ou acquis, dont ils jouissent, devient, au contraire, un prétexte spécieux dont on se sert pour les y troubler, pour les réduire même souvent à manquer du nécessaire : en sorte qu'elle ne se termine que trop souvent à faire un grand nombre de misérables, pour rendre trop heureux le petit nombre de ceux qui ont part à l'autorité ou qui en servent les passions.

Je connois ou j'éprouve même tous ces inconvéniens, & je sçais ce que dit Tacite. *Vitia erunt, donec homines.* *Hist. lib. 4. c. 74.* Toute société ne se forme qu'entre des hommes, & par conséquent il n'y en aura jamais qui ne soit mêlée de bien & de mal. Mais il ne s'agit point ici de disputer sur la réalité des défauts que je viens d'expliquer. La question se réduit uniquement à sçavoir, s'ils l'emportent sur les avantages dont la société me fait jouir, & mon parti n'est pas difficile à prendre sur cette question, si c'est toujours ma raison qui me sert de régle.

A la vérité, mon jugement pourroit demeurer suspendu, & je ne sçais même de quel côté il pencheroit, si tous les biens que j'attends de la société dépendoient uniquement de la bonne volonté ou de l'affection de mes semblables. Je raisonnerai peut-être dans la suite sur cette supposition. Mais je n'ai pas besoin de l'examiner ici, parce qu'indépendamment de la bienveillance particuliere des autres hommes, indépendamment même de l'amour qu'ils peuvent avoir pour le bien commun de leurs pareils, je vois que la Providence dirige & tempere de telle sorte tous les mouvemens de la société humaine, que j'y trouve une infinité d'agens qui travaillent pour moi sans le sçavoir, sans me connoître même, & à plus forte raison sans m'aimer.

C'est pour moi que les sçavans cultivent tant de sciences

qui éclairent mon intelligence & qui réglent ma volonté : c'eſt pour moi que le laboureur, que le vigneron, que tous ceux qui cultivent la terre ſont croître les fruits ou nourriſſent les animaux qui ſervent à mon entretien néceſſaire, & qui me fourniſſent même des délices ſuperflus. C'eſt pour moi que les artiſans exercent leur induſtrie ; c'eſt pour moi que le négociant apporte de loin, & ſouvent au péril de ſa vie, tout ce qui peut me convenir par ſon utilité, me plaire par ſa beauté, me charmer même par ſa rareté ; c'eſt pour moi que des troupes nombreuſes veillent ſur les frontieres de mon pays pour en éloigner les ennemis du dehors. Enfin, c'eſt pour moi que les Magiſtrats ou les Miniſtres ne veillent pas moins pour réprimer les ennemis du dedans, & me faire jouir en paix de tout ce qui m'appartient légitimement.

Je profite donc des travaux de toutes ces profeſſions différentes ; ceux qui les exercent me ſont auſſi utiles que s'ils agiſſoient par une affection particuliere pour ma perſonne : leur intérêt propre, qui prend la place de cette affection, ſert le mien ſi efficacement, qu'avec tout l'amour que j'ai pour moi, de quelqu'autorité que je fuſſe revétu, quelque ſoin que je priſſe de bien diriger tous les mouvemens de mes ſemblables, il me ſeroit preſqu'impoſſible de faire ce qu'ils ſont d'eux-mêmes pour mon avantage, ſans penſer à moi & ſans que je penſe à eux.

Tel eſt donc le premier caractere des avantages communs de la ſociété ; des inconnus y travaillent pour des inconnus ; elle eſt utile à ceux qui ne l'aiment pas, comme à ceux qui l'aiment ; elle l'eſt même à ceux qui la haiſſent & qui ne paroiſſent occupés que du deſir d'en troubler l'harmonie.

Les maux que j'y puis craindre ſont-ils de la même nature ? Renferme-t-elle une multitude d'hommes attentifs à me nuire, comme elle en renferme une infinité qui travaillent à me ſervir ?

Mais combien y en a-t-il peu qui me connoiſſent ? Le

nombre de ceux qui peuvent avoir des intérêts opposés aux miens est encore beaucoup plus borné. Ce sont cependant les seuls dont j'aie lieu de me défier. Car quel est l'homme qui veuille me faire du mal, s'il ne croit par-là se faire du bien à lui-même ? La malice humaine ne va pas si loin ; il n'est point de haine, comme je l'ai dit, qui n'ait une cause réelle ou apparente. Ainsi tous ceux qui ne me connoissent pas, tous ceux qui n'ont aucune raison de me haïr, ou de vouloir me nuire, peuvent bien travailler pour mon avantage, sans y penser actuellement ; mais je n'ai point à craindre qu'ils agissent contre moi sans le vouloir & sans le sçavoir même. Qu'est-ce donc que le très petit nombre d'ennemis dont je puis avoir à me défendre, en comparaison de ce nombre prodigieux d'hommes que je puis regarder en un sens comme mes amis, puisqu'ils agissent pour mon bien, peut-être avec plus d'application, de capacité, d'assiduité que s'ils y étoient engagés par un affection personnelle pour moi?

En effet, & c'est un second caractere des avantages de la société, le service qu'ils me rendent est un service continuel ; ils travaillent sans relâche pour suppléer à mon indigence ou à ma paresse. A peine se permettent-ils quelque repos pendant la nuit ; je les vois se lever de grand matin, pour me procurer, comme à l'envi, une abondance de biens ; je les retrouve encore le soir dans la même occupation, & par la plus utile de toutes les illusions, ne croyant agir que pour eux, ils ne cessent jamais d'agir pour moi.

J'observe tout le contraire à l'égard des maux qui peuvent m'effrayer dans la société. Je ne redoute sur ce point, comme je viens de le dire, que le petit nombre de ceux qui me haïssent. Mais leur haine ou leur mauvaise volonté a de grands intervalles. Elle n'agit que dans certains momens ; ils ne pensent pas, & ils ne sçauroient penser toujours à me nuire ; les moyens de le faire leur manquent souvent ; le succès ne répond pas toujours à leurs vœux ; je résiste quelquefois à leur colere, je la dompte ou je la fléchis, je l'adoucis au

moins, si je ne puis l'appaiser entiérement ; elle s'éteint tôt ou tard, & elle s'use par le temps même ; enfin, elle ne sçauroit s'éteindre au-delà du cours de leur vie ; au lieu que la mort même de ceux qui me servent, comme s'ils m'aimoient véritablement, ne me fait aucun préjudice. Ils laissent surement après eux des successeurs qui s'occupent aussi utilement pour moi ; & si ce ne sont pas toujours les mêmes hommes qui me servent, je suis sûr au moins en vivant dans la société, que je ne manquerai jamais de serviteurs.

Reprenons encore ici la distinction des biens & des maux réels, des biens & des maux imaginaires. J'y trouverai un troisieme caractere de différence entre les avantages & les inconvéniens de la société.

D'un côté le bien qu'elle m'offre & les maux dont elle me préserve, sont des biens ou des maux réels. Elle renferme tout ce qui peut contribuer à ma satisfaction raisonnable, soit pour la perfection de mon esprit, soit pour celle de mon corps. Je m'épargne aussi par elle les maux qui sont véritablement contraires à l'une ou à l'autre ; elle y a ajouté même une facilité infinie de me procurer cette autre espéce de biens, ou d'éviter cet autre genre de maux que j'appelle imaginaires.

De l'autre, la haine des hommes & les passions qu'elle mene à sa suite, ne s'exercent communément que sur des biens apparens, dont ils veulent me priver, ou sur des maux aussi chimériques qu'ils tendent à me faire souffrir. La plûpart des peines que j'éprouve par l'animosité de mes semblables dépendent le plus souvent de la maniere dont je les considere. Si je sçais les réduire à ce qu'elles ont de réel, elles disparoissent presque aux regards de ma raison. Les biens dont leur inimitié me prive, sont à peu près du même genre, des honneurs & des dignités, dont le poids surpasse l'agrément ; des plaisirs incertains, peu durables & presque toujours suivis de regrets ; un crédit qui m'expose à l'envi sans me rendre plus heureux ; un superflu que je puis ne point desirer ; un faste souvent onéreux, que la vanité cherche,

que

que la nature n'exige jamais, & que la raiſon condamne toujours.

Tels ſont les ſujets ordinaires de cette haine ou de ces querelles, qui nous rendent quelquefois le commerce des hommes ſi odieux. Pendant que nous nous occupons à nous diſputer vainement des biens frivoles, nous oublions ce que nous devons à une ſociété, qui nous en procure tant de ſolides, & où les maux qui nous touchent le plus ſont la plupart de telle nature, que notre raiſon pourroit ou les éviter, ou les adoucir, & les rendre ſupportables, ſi nous étions fideles à la ſuivre.

Retranchons donc d'abord tous les inconvéniens imaginaires, qui ne méritent point d'être mis en parallele avec les biens réels de la ſociété, & réduiſons-nous à ce qui peut être juſtement regardé comme des maux véritables.

Je ſçais en effet, qu'il y en a de cette nature, que la ſociété ne me fait point éviter, & je ne cherche point à m'éblouir ſur ce ſujet. Qui pourroit ignorer les dangers réels que toutes les paſſions humaines nous préparent dans les ſociétés les mieux réglées? Qui ne ſçait quelle eſt ſouvent l'imperfection ou l'impuiſſance même des Loix, la négligence ou la dépravation de leurs Miniſtres, l'incapacité ou l'injuſtice de ceux qui exercent la ſuprême autorité? Mais au lieu de faire une déclamation inutile ſur ce ſujet, nous ſerions plus ſages & plus heureux, ſi nous méditions attentivement ces trois vérités, que je ne ferai qu'indiquer en un mot, pour juſtifier la ſociété contre des reproches qu'elle ne mérite pas, & qui ne ſçauroient diminuer la reconnoiſſance que nous lui devons.

1°. Quelque grands que ſoient les maux dont nous nous plaignons, ils viennent des membres plutôt que du corps, au lieu que les biens de la ſociété viennent du corps plutôt que des membres. Elle nous eſt donc utile par ſa nature, & elle ne nous eſt nuiſible que par accident, ou plutôt ce n'eſt pas elle qui nous nuit, c'eſt ſeulement une très-petite partie de ceux qu'elle renferme dans ſon ſein. Lui impute-

rons nous donc des malheurs dont elle n'eſt pas coupable ; & la raiſon ne nous oblige-t-elle pas, au contraire, à lui rendre graces de tous les avantages qu'elle nous procure par ſa conſtitution même ?

2°. Non-ſeulement elle n'eſt point la cauſe des maux qui nous affligent, mais elle en eſt le reméde, & c'eſt par elle ſeule que nous parvenons à en obtenir la réparation. Elle les prévient même autant qu'il eſt poſſible, par la ſûreté qu'elle nous procure, & par cette terreur des Loix qu'elle établit comme une eſpéce de ſauve-garde autour de chaque Particulier.

3°. Je veux que ſon ſecours ne ſoit pas toujours ſuffiſant pour notre repos & notre bonheur. Je veux que ſes remédes ſoient ſouvent tardifs & peu proportionnés à nos maux ; je veux enfin, que ceux qui préſident à la ſociété nous faſſent acheter trop cherement la protection qu'ils nous donnent. Avec tous ces défauts, la ſociété nous eſt encore plus avantageuſe que l'état contraire ; & ſi quelqu'un en pouvoit douter, il n'auroit, pour s'en convaincre à ſes dépens, qu'à en faire l'expérience.

Rompez, lui dirois-je, tous les liens que la ſociété forme entre les hommes : mettez-vous pour un moment, au moins par la penſée, dans cet état où l'homme n'auroit rien de commun avec l'homme que la nature. Non-ſeulement vous perdrez avec la ſociété tous ces avantages, dont je n'ai fait que marquer les premiers traits ; non-ſeulement vous vous trouverez abandonné ſans reſſource à votre foibleſſe & à votre indigence naturelle ; mais ces mêmes inconvéniens, qui font le ſujet de vos plaintes, & une infinité d'autres que vous ne ſentez pas, que vous ne prévoyez pas même, parce que la ſociété vous en exempte, ſe multiplieront ſans bornes & croîtront à l'infini, parce qu'il n'y aura plus rien qui puiſſe en arrêter le cours. L'innocence ſera ſans protecteur ; le crime ne craindra point de vengeur ; l'homme vivra avec l'homme dans une guerre continuelle, & il ſera véritablement dans cet état qu'Hobbes appelle, *bellum omnium con-*

tra omnes. Etat contraire à la raiſon, & par conſéquent à la nature d'un être raiſonnable ; mais ſuite preſqu'inévitable des paſſions humaines, lorſqu'il n'y a plus de frein qui les retienne. Or, ce frein ne peut ſe trouver que dans l'ordre & les Loix de la ſociété. Donc elle eſt le ſeul reméde des maux qui naiſſent malgré elle dans ſon ſein même, & qui ſeroient infiniment plus grands ſi elle ne ſubſiſtoit pas. Donc à tout prendre, & en faiſant une juſte compenſation des biens & des maux, la ſociété m'eſt plus avantageuſe qu'elle ne peut m'être nuiſible ; ſi je veux fuir ce que j'en appelle les maux, je ne fais que m'y précipiter encore plus, je les aigris au lieu de les guérir ; de pénibles qu'ils étoient je les rends inſupportables, & d'une maladie qui avoit ſes remédes ou ſes adouciſſemens, j'en fais un mal incurable.

Achevons la peinture que j'ai commencée de la condition de l'homme.

Outre les avantages généraux que je tire de la ſociété & que je reçois ſouvent, comme je l'ai dit, de ceux même qui n'ont aucune relation avec moi, il en eſt qui dépendent de la bonne volonté de certains hommes à mon égard, comme il eſt auſſi des maux que je puis craindre de leur mauvaiſe diſpoſition pour moi. Le cercle de la ſociété ſe reſſerre infiniment dans cette vue, puiſqu'il ne comprend plus que ceux qui m'environnent de plus près, qui peuvent m'aimer ou me haïr perſonnellement, que je puis aimer ou haïr de la même maniere ; en un mot, de ceux qui ſont renfermés dans cette ſphere très-bornée, ou pour parler comme les Cartéſiens, dans ce petit tourbillon qui ſe forme autour de moi. Si je veux donc achever la deſcription que je fais ici des biens que je puis eſpérer, ou des maux que je puis craindre de la part des autres hommes ; il me reſte d'examiner quels ſont les moyens les plus efficaces dont je me ſers pour obtenir les uns, ou pour éviter les autres, en agiſſant ſur la volonté de mes ſemblables, & ce ſera par ce dernier trait que je finirai tout ce qui regarde la connoiſſance de mon état à leur égard. Connoiſſance qui m'eſt abſolument néceſ-

ſaire pour bien approfondir la queſtion générale que j'ai entrepris de réſoudre.

Quand je conſidere ici les voies par leſquelles je peux me rendre les autres hommes favorables, ou les empêcher au moins de me nuire, je n'entends parler que de celles qui dépendent de moi ſeul, & que j'appelle, par cette raiſon, des moyens du premier ordre. Tout ce que la force, l'adreſſe ou l'induſtrie de mes amis peut y ajouter, lorſqu'ils ſe joignent à moi, ſuppoſe la premiere eſpéce de moyens ; je veux dire, qu'il faut que j'aie agi d'abord ſur la volonté de ceux qui me prêtent leurs ſecours, avant que d'agir par eux ou avec eux ſur d'autres hommes, & c'eſt par cette raiſon que ces moyens qui ſont entre les mains de mes amis ou de mes alliés, plutôt que dans les miennes, ne doivent être appellés que des moyens du ſecond ordre. Il n'en eſt point queſtion ici, ou je dois ſeulement expliquer ce qu'il m'eſt poſſible de faire par mes ſeules forces pour me procurer, ſoit directement ou indirectement, les biens que je deſire, ou pour me préſerver de la même maniere des maux que je crains.

Or, en me réduiſant à cette idée, je ne vois que trois voies qui s'offrent à moi.

La premiere eſt celle de la force ou de la contrainte.

La ſeconde conſiſte dans la fraude & dans l'artifice, dont je puis me ſervir, pour dérober par la ruſe ce que je ne ſçaurois emporter par la violence.

La derniere eſt de travailler à gagner l'affection de mes ſemblables, par le bien que je leur fais, ou par mon attention à détourner d'eux le mal qui les menace, afin d'obtenir de leur bonne volonté pour moi, ce que je ne puis leur ravir par la force, ou leur ſouſtraire par l'artifice.

Je pourrois bien ajouter ici une quatrieme voie, c'eſt celle de la perſuaſion ; mais elle s'opére en deux manieres différentes. Car, ou elle n'a point d'autres armes que la raiſon, ce qui lui fait donner plus proprement le nom de conviction, & alors il eſt rare de voir le commun des hommes

entraînés par cette voie, ſur-tout quand leurs paſſions y réſiſtent; que je ſerois ſouvent fort à plaindre, ſi j'étois réduis à une ſi foible reſſource! Ou elle emprunte le ſecours de leurs intérêts, de leur amour pour le plaiſir, ou en général pour tout ce qui leur paroît un bien, en quoi conſiſte, ſi l'on veut parler exactement, ce qu'on appelle l'art de la perſuaſion, & en ce cas elle retombe dans la troiſieme voie, puiſqu'elle ne m'eſt avantageuſe qu'autant que j'engage les autres hommes à m'être favorables par la vue du bien que je montre à leurs yeux, comme le prix de celui que j'attends de leur affection pour moi.

Je me renferme donc dans ces trois voies que j'ai expliquées, & pour en mieux juger je les conſidere, non par rapport à un ſeul acte ou à une ſeule action particuliere, mais dans un état conſtant & habituel; parce que c'eſt cet état qui peut ſeul former le véritable bonheur, ou le véritable malheur de l'homme.

Je remarque donc que la premiere voie peut me réuſſir quelquefois dans des momens de ſurpriſe, mais qu'à la longue, il eſt impoſſible que je n'aie ſujet de m'en repentir, en voyant retomber ſur moi le mal que j'aurai voulu faire aux autres.

Comme la force, dont je parle ici, n'eſt qu'une force corporelle, il faut bien que je ſois aſſujetti ſur ce point aux Loix générales qui préſident aux mouvemens ou au choc & aux impulſions réciproques de tous les corps. Le ſuccès de mes entrepriſes dépendra donc toujours de la proportion qui ſe trouvera entre mes forces & celles d'un autre homme, ſi je combats contre lui ſeul à ſeul, & il faudroit que j'euſſe celles d'Hercule, pour ne pas avoir au moins autant à craindre qu'à eſpérer en prenant cette voie.

Mais puiſque, ſuivant l'ancien proverbe, Hercule lui-même n'étoit pas aſſez fort pour ſe battre ſeul contre deux, que m'arrivera-t-il, ſi pluſieurs hommes ſe réuniſſent contre moi, comme ils ne manqueront pas de le faire, pour arrêter les ſuites d'une violence que chacun commencera à craindre

pour soi ? Irai-je aussi chercher de ma part des troupes auxiliaires ? Mais qui empêchera les autres d'en faire autant que moi ? Ou nos deux troupes seront égales, & alors l'avantage ne sera pas moins incertain que dans le premier cas, où je n'avois affaire qu'à un seul homme ; tantôt vainqueur & tantôt vaincu, toujours en danger de l'être, je passerai ma vie dans le trouble & dans l'agitation, sans jamais avoir un moment de repos & de sécurité. Est-ce donc là le chemin que la raison enseigne à mon amour-propre pour acquérir les biens, ou pour éviter les maux qui excitent ou mes desirs ou mes craintes ? Dirai-je que ma troupe sera plus nombreuse ou plus forte que celle de mes adversaires ? Mais par quel bonheur aurois-je cet avantage plutôt qu'eux ? Comment même parviendrai-je à avoir une troupe qui s'arme pour moi ? Comment me procurerai-je ces défenseurs, si je n'ai point d'autre voie que la force pour agir sur la volonté des autres hommes ? Il faudra donc que je commence par exercer ma violence, sur ceux mêmes que je veux obliger de devenir les instrumens ou les appuis de la mienne contre d'autres hommes ; mais si je les attaque en détail & un à un, il est très-douteux que je sois le plus fort, & si moi seul j'en attaque plusieurs, je serai certainement le plus foible ; je retombe donc toujours dans le même inconvénient, & je ne fais qu'un cercle vicieux, mais qui, par cette raison même, me montre évidemment que la voie habituelle de la force ne sera jamais pour moi qu'un moyen inutile, toujours dangereux & presque toujours funeste ou à mon bonheur, ou à ma vie même.

Tout cela seroit vrai quand on supposeroit que les hommes vivroient encore dispersés dans les forêts ou sur les montagnes. Que sera-ce donc si je me considere dans la société civile, dont le premier objet est d'empêcher de réprimer ou de punir toutes les violences particulieres, & où, comme je l'ai déja dit, quiconque attaque un des membres est censé attaquer tout le corps entier armé contre lui.

Mais les réflexions que je viens de faire sur la voie de

la violence s'appliquent également à la deuxieme, je veux dire, à celle de la fraude ou de l'artifice ; & le caractere du fourbe ou de l'imposteur ne sera ni plus facile à soutenir long temps, ni plus heureux à la fin, que celui de l'homme plus simple dans le mal, qui aura mis toute sa confiance dans sa force corporelle.

Ou il ne donnera aux autres aucun signe d'affection ou de bienveillance, cherchant seulement à leur tendre des piéges, à mettre à profit leur crédulité, ou plutôt à en abuser continuellement ; mais en ce cas, s'il a le bonheur dangereux de surprendre d'abord ceux qui ne seront pas en garde contre lui, ce premier succès de la ruse ne soulevera pas moins les autres hommes contre son auteur, que celui de la violence ; ils ne manqueront donc pas de se réunir contre lui. Cherchera-t-il alors à se fortifier par le nombre ? Mais comme il ne connoît point d'autre moyen que la fraude pour agir sur la volonté de ses semblables, il faudra donc qu'il trompe aussi ceux qu'il voudra s'associer, pour en tromper d'autres par eux ; &, ce qui est encore plus difficile, il faudra qu'il trompe ces premiers instrumens de sa fraude, sans leur faire ou sans leur promettre aucun bien, sans les amuser même par une apparence d'amitié. Mais outre qu'il ne peut rien faire que ses ennemis ne fassent aussi, parce que tous les hommes ont naturellement le même pouvoir que chaque homme, il est bien sûr que ceux qui paroîtront toujours prêts à servir leurs amis & à leur donner des marques réelles de leur affection, en auront aussi un plus grand nombre, & par conséquent qu'ils seront toujours les plus forts, soit qu'il n'y ait encore aucune société réglée entre les hommes, soit qu'on la suppose déja établie ; & cela sera même encore plus vrai dans ce dernier cas, & parce que le corps entier de la société, ou ceux qui la gouvernent, s'éleveront encore plus contre un homme que ses fraudes & ses trahisons continuelles feront regarder comme une peste publique.

Ou si l'on fait une autre supposition, & si l'on prétend que pour mieux réussir dans ses artifices, il sçaura se couvrir des

dehors d'une bienveillance apparente, en ſorte qu'il rendra même des ſervices à ceux qu'il voudra engager dans ſes intérêts, ou qu'il méditera de perdre plus ſûrement dans la ſuite, cette ſeconde hypotheſe me fera ſentir deux vérités également importantes.

1°. On ne ſçauroit s'y réduire, ſans reconnoître ouvertement que la voie de la fraude, conſidérée ſeule en elle-même, eſt auſſi inutile, ou plutôt auſſi nuiſible à celui qui la prend, que celle de la violence ; puiſqu'on avoue, que s'il veut s'en ſervir avec ſuccès, il eſt obligé, ou de la tempérer par un mélange d'affection réelle, au moins pour quelques-uns de ſes ſemblables, ou de la cacher, de la déguiſer, de la maſquer, pour ainſi dire, du voile d'une bienveillance ſimulée, ſans quoi, devenant bien-tôt odieux à ſes alliés même, & déteſté de tous les hommes, il tomberoit enfin dans le piége qu'il auroit tendu aux autres. Je puis donc diſtinguer deux choſes dans le perſonnage qu'on feroit agir de cette maniere.

L'un eſt le deſſein qu'il a de tromper & de nuire, l'autre eſt cette affection apparente, qui n'eſt que le moyen dont il ſe ſert pour tendre plus ſûrement à ſa véritable fin. Le premier eſt une ſuite de la haine telle que je l'ai définie par rapport à la matiere préſente, c'eſt-à-dire, de cette inclination malfaiſante pour les autres & bienfaiſante pour ſoi, qui en eſt le vrai caractere. La derniere appartient à l'amour, ou du moins elle en emprunte les marques extérieures ; mais ſi la premiere agit ſeule, elle eſt fatale à celui qui y met ſa confiance, comme l'avouent les auteurs même de l'hypothèſe que j'examine. La derniere, à la vérité, eſt quelquefois avantageuſe, juſqu'à ce que le maſque tombe, & que la vérité ſe découvre. Mais elle ne l'eſt que par l'apparence de l'amour. Donc ſi l'artifice & la fraude peuvent m'être utiles pour un temps, ce n'eſt point en tant qu'ils naiſſent du deſſein de nuire, ou en tant qu'ils appartiennent à la haine, c'eſt ſeulement en tant qu'ils ſe cachent ſous un deſir apparent de faire du bien, ou qu'ils prennent l'image ou la

vraiſemblance,

vraiſemblance de l'amour, dont ils tirent toute leur force, & à qui ſeul ils ſont redevables du ſuccès paſſager dont ils s'applaudiſſent.

2°. Ce ſuccès, en effet, ne ſçauroit durer long-temps, le bonheur de la fraude eſt préciſément ce qui donne lieu d'en rechercher & d'en découvrir la cauſe. L'impoſture une fois dévoilée, comme elle l'eſt tôt ou tard, met tous les hommes en garde contre celui qui s'eſt ſervi trop heureuſement de cette voie. Il devient incapable de nuire à un plus grand nombre, parce qu'il a réuſſi dans le deſſein de nuire à un ſeul, & l'apparence de l'amour dont il a abuſé, ſe tourne tellement contre lui, qu'on ne le croit pas même lorſqu'il aime véritablement.

Ainſi toute fraude ou tout artifice a ces deux caracteres; l'un de ne réuſſir qu'en empruntant le dehors de l'affection; l'autre, de ne pouvoir même s'aſſurer par-là un ſuccès durable, ou plutôt de devenir bien-tôt funeſte à celui qui en eſt l'artiſan, en le démaſquant par ſes ſuccès mêmes.

Mais ſi la violence, réprimée ſûrement par une plus grande force, retombe toujours ſur ſon auteur; ſi la tromperie & la fraude ſont enfin auſſi malheureuſes, il ne me reſte donc que la troiſieme voie dont j'ai parlé d'abord, pour agir ſur la volonté de mes ſemblables d'une maniere qui me ſoit véritablement & conſtamment utile, c'eſt-à-dire, qu'il faut que par une diſpoſition réellement bienfaiſante, je rende ſervice à ceux de qui je veux en recevoir, ou que je les préſerve des maux dont je ſuis en quelque ſorte le maître, afin de les engager par-là à me traiter de la même maniere, & à faire pour moi ce que j'aurai fait pour eux.

Je ſens, à la vérité, que cette voie a auſſi ſes inconvéniens, ou plutôt ſes peines, ſur-tout ſi j'en juge ſur la foi de mes paſſions: il faudra que j'y réſiſte ſouvent pour ne pas exciter celles des autres hommes; il faudra que je ménage leurs intérêts, ſi je veux qu'ils ménagent les miens: en un mot, je ſerai obligé de ſupprimer une partie de mes deſirs pour aſſurer le ſuccès de ceux que ma raiſon approuve

le plus ; & je ne sçaurois douter que cette résistance, ce ménagement, cette modération n'incommode, ne gêne, ne contriste souvent mon amour-propre. Mais après tout, n'est-ce pas un parti forcé pour moi, puisque celui de la violence ou de la fraude me préparent des peines sans comparaison plus grandes, & me menacent toujours d'une fin funeste ?

En effet, le succès de ces divers moyens est bien différent; si je fais du mal à mes semblables, j'amasse tous les jours, pour ainsi dire, un trésor de colere suspendu sur ma tête, qui m'écrasera tôt ou tard, & qui me fera souffrir beaucoup plus de maux que je n'en aurai fait aux autres : au contraire, si je leur fais du bien, j'en suis d'abord payé comptant par le plaisir tranquille que j'en ressens, comme je l'ai dit ailleurs ; & ce bien que je leur fais est comme une avance utile qui me rend avec usure dans la suite beaucoup plus de biens que je n'en aurois pu acquérir par tous les maux dont je les aurois accablés.

Je trouve même cette vérité tellement gravée dans le cœur de tous les hommes, qu'il n'en est presque point qui ne se porte naturellement à témoigner de l'estime & de l'amitié à ceux dont il espere quelqu'avantage. Telle est au moins la premiere voie que l'esprit humain se plaît à tenter : obtenir de bon gré ce qu'il desire a quelque chose de plus agréable pour lui que de l'arracher par force ; & il y a peu d'hommes qui ne disent comme Cinna :

> Pour jouir de ses dons, faut-il l'assassiner ?
> Et faut-il lui ravir ce qu'il me veut donner ?

Il n'est pas même jusqu'aux enfans qui ne semblent avoir appris de la nature à gagner, par des marques extérieures de tendresse, par des discours flatteurs, par des caresses innocentes, par le son même de leur voix, ceux dont ils attendent un bien ou un plaisir proportionné à leur âge. Qu'on dise, si l'on veut, que si l'homme agit ainsi, c'est parce qu'il sent sa foiblesse ; mais a-t-il tort de la sentir, puisqu'il est foible en effet ? & ne suit-il pas, au contraire,

le véritable esprit de la nature, lorsqu'il veut s'attacher par l'amitié ceux qu'il ne peut s'assujettir par la force ? C'est ce que j'examinerai bientôt avec plus d'attention. Il me suffit d'avoir observé ici cette espece d'indication naturelle qui est favorable à la voie de l'affection & de la bienveillance : je ne raisonne pas encore, & je me contente d'expliquer les faits généraux dont je tirerai ailleurs les conséquences.

Disons donc enfin, dans la même vue, que non-seulement le commun des hommes, mais les plus grands scélérats, je veux dire ceux qui conspirent, les uns avec les autres, contre les biens, le repos, la vie de leurs semblables, attestent, sans y penser, combien le secours d'une affection réciproque est nécessaire à l'homme, lors même qu'il ne pense qu'à nuire aux autres hommes. Quel est le lien qui les unit & qui forme entr'eux une société criminelle, mais sûre, mais fidelle, mais utile au succès de leurs desseins ? Est-ce la violence ou la fraude ? Ils sentent tous qu'un homme seul ne sçauroit en obliger plusieurs, par ces deux voies, à devenir les complices, les flatteurs ou les instrumens de sa cupidité. C'est donc par des effets réels d'une amitié sincere ou contrefaite que s'unissent les voleurs mêmes ou les corsaires ; & Socrate a eu raison de dire que ceux qui violent la foi à l'égard du reste des hommes, sont obligés de la garder entr'eux ; sans quoi ils deviendroient véritablement semblables à ces soldats de Cadmus, qui n'avoient des armes, & qui ne sçavoient les manier avec force & avec adresse que pour se détruire mutuellement.

Ainsi, de quelque maniere que j'envisage le genre humain, soit que j'y étudie la conduite de ceux qui sont portés à faire du bien à leurs semblables, soit que je considere l'état de ceux mêmes qui ne pensent qu'à leur faire du mal, tout concourt à me faire comprendre que ni la voie de la violence, ni celle de la fraude ne me sont véritablement avantageuses pour agir sur une volonté indépendante de la mienne ; & que la troisieme voie, c'est-à-dire, celle d'une bienveillance, prouvée par les effets, est la plus sûre ou

plutôt la ſeule dont je puiſſe me promettre un ſuccès durable.

C'eſt donc par ce dernier trait que j'acheve la peinture de ma véritable ſituation à leur égard, & que je termine en même temps ces recherches préliminaires que j'ai cru devoir faire avant toutes choſes pour me mettre à portée de bien juger ſi c'eſt l'amour ou la haine qui eſt l'inclination la plus naturelle à l'homme par rapport à ſes ſemblables. J'ai étudié d'abord, autant qu'il m'a été poſſible, la nature & les différens caracteres de cet amour ou de cette haine; j'ai examiné enſuite, avec autant d'attention, non-ſeulement ce que l'homme eſt en lui-même, mais ce qu'il eſt par rapport à ceux qui ſont formés de la même pâte que lui.

Je connois donc à préſent ce que c'eſt qu'aimer & que haïr; je connois la véritable ſituation de celui qui doit opter, ſoit entre ces deux ſentimens, ſoit entre les différens effets qu'ils produiſent; & c'eſt par ces deux genres de connoiſſances que je crois être enfin parvenu à l'état où mon eſprit avoit beſoin d'arriver pour entreprendre de réſoudre le grand problême qui fera le ſujet de ma Méditation ſuivante.

NEUVIEME MÉDITATION.

SOMMAIRE.

EST-CE l'amour ou la haine de l'homme pour ſes ſemblables qui eſt conforme à ſa nature? Divers ſens du terme naturel. *Rien ne mérite ce nom à l'égard de l'homme, que ce qui tend à la perfection & au bonheur de ſon être. Vivre ſelon la nature, c'eſt d'abord vivre ſelon la volonté & l'intention du créateur, qui a marqué à tous les êtres la fin à laquelle ils doivent tendre, & la voie qui peut les y conduire: c'eſt dans un autre ſens, vivre ſelon ce qui convient à l'idée que nous avons de la nature des êtres, de l'homme, par exemple, ou*

ſuivre en toutes choſes la route qui le conduit plus ſûrement à ſa véritable fin, qui eſt d'être auſſi parfait & heureux que la meſure de ſon être l'exige. Deux voies pour découvrir cette volonté de Dieu, 1°. l'idée que Dieu nous donne de ſon être. 2°. La maniere dont nous voyons qu'il meut & dirige ſes ouvrages ; les rapports qu'il a mis entre les cauſes & leurs effets, entre la fin & les moyens. Il réſulte évidemment, ſoit de l'idée de Dieu, ſoit de la maniere dont il a formé & dont il gouverne les hommes, qu'aimer mes ſemblables, c'eſt ſuivre l'impreſſion, le vœu & la deſtination de la nature. Dieu aime les hommes, & l'amour qu'il a pour eux, eſt un amour gratuit, un amour bienfaiſant, un amour conſtant, un amour enfin qui tend à nous unir à lui pour nous faire jouir de ce bien immenſe qui eſt lui-même. Or Dieu veut que je lui reſſemble ; & c'eſt ſa volonté qui forme l'ordre de la nature, ou qui eſt la nature même de chaque être : il eſt donc vrai non-ſeulement que je dois aimer tous les hommes, mais qu'il m'eſt naturel de les aimer ; & que pour ſuivre le vœu ou l'impreſſion de la nature, mon amour pour mes ſemblables doit, autant qu'il eſt poſſible, avoir les mêmes caracteres que l'amour divin. Ce n'eſt pas ſeulement dans l'idée de Dieu que je découvre cet ordre & cette deſtination de la nature à laquelle je me conforme en aimant mes ſemblables : je trouve auſſi une preuve ſenſible de cette deſtination dans la maniere dont le créateur produit & gouverne ſes ouvrages, & l'homme en particulier, dans ce qu'il fait en lui, par lui & pour lui. C'eſt Dieu qui eſt le lien & comme le médiateur univerſel de tout le commerce qui eſt entre les hommes. Le pouvoir réciproque que nous avons d'agir les uns ſur les autres ſeroit toujours ſtérile, ſi Dieu, par ſon opération, ne le rendoit efficace : nouvelle preuve que je dois aimer mes ſemblables, & que tel eſt l'ordre de la nature. Le deſir d'être heureux offre pluſieurs raiſonnemens très-convaincans pour établir la même vérité. De ce principe ſimple, qu'il eſt naturel à un être raiſonnable de vivre ſelon la raiſon, ou ſelon ce que la raiſon lui repréſente comme convenable à ſa nature, de ce principe, dis-je, naiſſent quatre démonſtrations

claires & précises contre l'erreur d'Hobbes & de ses partisans. Il me suffit de rentrer dans mon cœur pour y reconnoître une inclination secrette & naturelle, qui me fait chérir la société de mes semblables, soit que je considere celle qui me lie avec tous les hommes en général, soit que je fasse attention à ces sociétés particulieres, que le mariage, la parenté, les alliances, l'amitié, l'intérêt d'une commune patrie peuvent former entre les hommes : c'est par un instinct naturel que nous préférons la société à la solitude : raisons de cette préférence. Un amour-propre éclairé & raisonnable m'inspire de vivre avec les hommes dans la disposition constante & dans l'exercice assidu d'une bienveillance qui m'attire les effets de leur affection. Erreur & contradictions de ceux qui soutiennent que Bellum omnium contra omnes *est le premier état du genre humain ; & que cet état dureroit encore si la crainte ne l'avoit fait cesser en prenant les apparences de l'amour. Vaine objection prise de l'exemple de tant d'hommes violens, injustes, livrés à la haine & aux passions qu'elle traîne à sa suite. De ce principe d'Hobbes, que l'homme s'aime naturellement lui-même, on déduit par des conséquences nécessaires & évidentes, cette vérité, que l'homme est né pour aimer ses semblables ; & qu'en le faisant, il suit les plus légitimes mouvemens de la nature.*

EST-IL donc vrai que l'homme naisse avec une haine ou une aversion dominante pour ses semblables, c'est-à-dire, pour tout le genre humain ? Dois-je croire, au contraire, que le premier mouvement ou la pente naturelle de son ame le porte à aimer ceux dont une nature commune semble lui faire desirer la société, & de qui il peut recevoir de si grands biens ? C'est le célebre problême dont je dois chercher à présent la solution.

J'y remarque, du premier coup-d'œil, un terme important, qui peut être la clef ou le dénouement de tout le reste, & qu'il m'est essentiel de définir exactement, si je veux bien poser l'état de la question & la mettre d'abord

dans tout ſon jour. Ce terme eſt celui de *naturel*; & j'examine avant toutes choſes ce qu'il ſignifie, lorſqu'on demande ſi c'eſt l'affection ou la haine de l'homme pour ſes ſemblables qui mérite d'être regardée comme vraiment conforme à ſa nature.

L'uſage ſemble avoir rendu cette expreſſion équivoque en quelque maniere : on l'applique très-ſouvent à ce qui eſt l'effet d'une diſpoſition générale de la nature; mais on s'en ſert auſſi quelquefois pour exprimer ſeulement ce qui eſt le plus ordinaire, ou ce que les hommes font le plus communément. Quel eſt donc celui de ces deux ſens qui convient à la queſtion préſente? C'eſt ce que je ne ſçaurois mieux déterminer qu'en conſultant, ſelon la méthode que j'ai ſuivie en d'autres occaſions, l'idée primitive &, pour ainſi dire, originale, que le terme de *naturel* préſente à mon eſprit.

Je ne puis douter d'abord qu'il ne ſignifie ce qui eſt compris dans l'eſſence de chaque être, ou dans les propriétés qui conſtituent ou qui me font connoître cette eſſence, & en même temps la fin à laquelle je juge qu'elle eſt deſtinée.

C'eſt ainſi que je dis qu'il eſt *naturel* à l'homme d'avoir un corps d'une certaine forme & capable de certains mouvemens, & une ame qui a la faculté de connoître & d'aimer le vrai & le bien, ou que ſa nature conſiſte à être un tout compoſé de matiere & d'intelligence, qui, par les opérations de ces deux ſubſtances, peut tendre à ſa perfection & à ſon bonheur : j'exprime même, ſi je veux, toutes ces notions d'une maniere plus courte & plus abrégée, quand je dis qu'il eſt *naturel* à l'homme d'être un animal raiſonnable; & le terme de *naturel*, pris dans ce ſens, a préciſément la même ſignification que celui d'*eſſentiel*.

Mais il n'eſt pas réduit à ne ſignifier que ce qui appartient néceſſairement à l'eſſence de chaque être; il s'étend à ce qui en eſt une ſuite directe & immédiate, ou, pour m'expliquer avec encore plus de clarté & de préciſion, à ce qui dépend ſi évidemment de ſes facultés principales,

qu'on peut dire qu'il n'en est que le simple exercice, ou que ces facultés mêmes réduites en acte; ensorte que si cet être agit autrement, il me paroît démentir sa nature, la contredire en quelque maniere & aller directement contre sa fin.

Ainsi, quand je considere les animaux privés de raison, je n'applique pas moins le terme de *naturel* aux mouvemens qui se passent en eux pour la conservation de leur vie, pour la propagation de leur espece, pour la nourriture de leurs petits, qu'à la faculté même qu'ils ont d'exercer ces mouvemens, qui ne sont en eux que des suites immédiates ou des effets directs de la disposition physique de leur machine, ou une puissance réduite en acte, par laquelle ils tendent, autant qu'il leur est possible, à la perfection de leur nature & à la fin pour laquelle ils ont été créés.

Je ne juge pas autrement de l'homme, quand je n'envisage en lui que ce qui dérive le plus immédiatement de son essence, sans faire attention à ce qui naît du caprice de sa liberté.

Par rapport à son corps, je dis qu'il fait naturellement tout ce qui dépend de lui pour la conservation de sa vie & des biens qui peuvent en assurer ou en prolonger la durée. L'imprudence de ceux qui agissent comme s'ils étoient les plus grands ennemis de leur corps ou de leur fortune, ne donne aucune atteinte à l'idée que j'ai de ce qui leur est vraiment *naturel*, & ne me fait point dire que l'homme travaille naturellement à sa destruction & à sa ruine. Quelque grand que soit le nombre des débauchés ou des dissipateurs, je n'en conclus point que ce qui est le plus commun soit aussi le plus naturel ou le plus conforme à la nature; je vois même que ceux qui ont eu le malheur d'abuser le plus de leur santé ou de leurs biens sont souvent les premiers à reconnoître que la violence des passions l'a emporté chez eux sur le vœu ou sur l'inclination générale de la nature.

Si je parle de l'homme, par rapport à son ame, je m'explique

plique encore de la même maniere, lorſque j'examine plutôt ce qu'il eſt que ce qu'il fait. Je dis qu'il eſt *naturel* à l'homme de diriger ſon eſprit à la connoiſſance du vrai & ſon cœur à la poſſeſſion du bien qui peut le rendre heureux. Je ne diſtingue point les actes directs qu'il fait pour y parvenir, du pouvoir qu'il a de les faire ; l'un & l'autre me paroiſſent également naturels, parce qu'en effet l'acte eſt du même genre que la puiſſance qui le produit ; d'où il ſuit que s'il eſt *naturel* à l'homme de pouvoir faire une choſe, il lui eſt naturel auſſi de la faire. En un mot, quiconque a ce pouvoir, a la nature de l'homme, & quiconque l'exerce, agit ſelon cette nature. Or, qu'y a-t-il de plus naturel à chaque être que d'agir ſelon ſa nature ? Et ſi quelqu'un s'aviſoit d'en douter, ne reſſembleroit-il pas à un homme qui conviendroit bien qu'il eſt naturel à un oiſeau d'avoir des aîles dont le mouvement peut ſoutenir ſon vol, mais qui ne voudroit pas avouer qu'il lui eſt auſſi naturel de voler ?

Pourquoi donc nous arrive-t-il ſouvent de juger des actions de notre ame autrement que nous ne jugeons des mouvemens qui ſe paſſent dans les bêtes, ou de ceux même que nous donnons à notre corps ? Pourquoi diſons-nous, ſans héſiter, qu'il eſt naturel à un animal de faire ce qui convient à ſa nature, ou qu'il eſt naturel à l'homme de veiller à ſa conſervation, à la ſûreté, au bien-être de ſon corps, pendant que nous ſentons une eſpece de répugnance à prononcer auſſi déciſivement qu'il eſt naturel à notre ame d'uſer tellement de ſes facultés, qu'elles la conduiſent à ſa perfection & à ſon bonheur ? Ne ſeroit-ce point parce que d'un côté le principe qui agit dans les bêtes nous paroît différent de celui qui agit dans l'homme ; & de l'autre, parce que nous ſommes bien plus frappés de ce qui convient à notre corps que de ce qui eſt avantageux à notre ame ? Développons encore plus ces deux penſées.

1°. Nous voyons les animaux aſſujettis à une eſpece de loi méchanique ou à ce que nous appellons un inſtinct, toujours ſemblable à lui-même dans chaque eſpece, & qui,

dans les mêmes circonſtances, ne manque point de produire les mêmes effets, ſelon l'ordre que Dieu a établi. Nous reconnoiſſons donc ſans peine, dans l'uniformité de leurs actions, la main qui les a formés, parce qu'il n'y a point de différence entre ce qu'ils font & ce qu'ils doivent faire, ſuivant la conſtitution de leur être, à moins qu'une force étrangere n'en arrête ou n'en change le cours. Les exemples chez eux ne ſont jamais contraires aux loix ; on n'y voit aucune contrariété entre les effets de la nature & d'un caprice indépendant de l'ordre commun : enſorte que dans ce qu'ils font on ne ſçauroit oppoſer ce qui eſt le plus ordinaire à ce qui eſt le plus naturel, parce que ces deux choſes, qu'on diſtingue trop ſouvent parmi nous, n'en font qu'une dans la nation des animaux.

L'homme, au contraire, a reçu du Ciel le don de la liberté, qui devient le principe d'une grande partie de ſes actions ; don ineſtimable en lui-même & dans les vues de ſon auteur, mais dont l'effet eſt toujours incertain & ſouvent dangereux entre les mains d'un être ſuſceptible de toutes les illuſions des paſſions. Ce don renferme ſans doute la faculté d'en faire un bon uſage : mais nous ne ſerions pas véritablement libres ſi nous n'avions auſſi le pouvoir d'en abuſer ; & telle eſt la ſource de cette triſte diſtinction que nous ſommes obligés de faire entre l'homme & la bête, en avouant, malgré nous, que les animaux, privés de raiſon, font naturellement ce qu'ils doivent faire, ſuivant la condition de leur être ; au lieu que l'homme, qui joint à l'intelligence une liberté dont il abuſe, fait ſouvent ce qui eſt directement contraire à ſa nature. Ce déſordre devient ſi commun, que nous le regardons preſque comme naturel : nous jugeons par ce que les hommes font plutôt que par ce qu'ils doivent faire. Les mœurs ne ſoumettent pas ſeulement les loix à leur empire ; elles y aſſerviſſent auſſi l'eſprit qui fait les loix : ainſi, ce qui eſt le plus ordinaire nous paroît enfin le plus conforme à la diſpoſition de notre être ; & telle eſt la premiere cauſe de la confuſion de nos idées ſur ce ſujet.

L'habitude de mal faire, si commune parmi les hommes, nous en impose jusqu'au point que nous nous accoutumons à la regarder non-seulement comme une seconde nature, mais comme la nature même.

2°. Tout ce qui regarde le bien & le mal de notre corps fait sur nous des impressions plus vives & plus profondes que ce qui n'intéresse que notre ame; parce que le sensible nous affecte tout autrement que l'intelligible. Or, il y a un mal sensible qui suit ordinairement de près tout ce que nous faisons de nuisible à la santé, à la force, à l'intégrité de notre corps : au contraire, le mal que nous faisons à notre ame agit plus sur l'intelligence que sur le sentiment. Nous ne voyons point distinctement cette espece de diminution qu'il cause dans notre être, ou cet obstacle qu'il met à sa perfection & à son bonheur : le déplaisir que nous en ressentons a quelque chose de si léger ou de si superficiel, en comparaison de la douleur qui accompagne les maux du corps, qu'il nous touche peu, & que son impression s'efface bien plus aisément. Nous sommes donc avertis par des sentimens beaucoup plus pénibles, lorsque nous avons péché contre la loi de la nature à l'égard de notre corps, que quand nous l'avons violée par rapport à notre ame; & de-là vient que nous nous trompons si souvent dans l'application que nous faisons à ses mouvemens ou à ses actions du terme de *naturel*.

Mais après tout, le véritable sens de ce terme est indépendant de l'abus que l'homme peut faire d'une liberté qui le distingue des bêtes ou de la préférence qu'il donne aux intérêts de son corps sur ceux de son ame.

La raison, qui doit régler toutes mes pensées, ne permet pas qu'en parlant des opérations de mon esprit ou de mon cœur, je donne au terme de naturel une signification différente de celle que j'attache à cette expression, lorsque je parle des bêtes ou de mon corps. Je ne consulte que la nature même dans ce dernier cas; & encore une fois la multitude des hommes qui s'en écartent ne me porte point à appeller

naturel ce qui résiste à l'idée que j'ai de leur nature. Pourquoi donc ne suivrois-je pas la même regle, quand j'examine ce qui mérite d'être regardé comme *naturel* par rapport à leur ame ?

Cette liberté, dont ils se servent souvent contr'eux-mêmes, ne peut leur avoir été donnée que pour leur perfection & pour leur félicité : elle y tend, en effet, lors même qu'elle s'en éloigne le plus, & elle ne s'écarte de ces deux objets que parce qu'elle les cherche où ils ne sont pas. Il lui est donc aussi *naturel* de se servir de sa liberté pour se rendre parfaite & heureuse, qu'il lui est naturel d'être libre, puisque c'est pour cette fin que sa liberté lui a été accordée, & qu'elle résiste à son essence même, lorsqu'elle en fait un autre usage. La seule différence que la liberté met entre l'homme & les bêtes est qu'elles font nécessairement ce qui convient au bien de leur être ; au lieu que l'homme agit librement pour la conservation ou la perfection du sien : mais comme cette différence ne détruit point en lui l'impression ou la destination de la nature, elle ne sçauroit aussi apporter aucun changement au véritable sens du terme *naturel.*

Je dois dire la même chose sur les différens effets que les biens du corps & les biens de l'ame font sur moi : quelqu'inégales qu'en soient les impressions, l'idée que j'ai de ma nature demeure toujours la même, & celle de ce qui convient à cette nature n'en est pas moins une suite nécessaire, lorsque je l'applique à mon ame, que lorsque j'en juge par rapport à mon corps. Je puis bien être plus touché des avantages de l'une de ces deux substances que de ceux de l'autre ; mais ce n'est pas par mon sentiment seul, c'est par mes idées, qui le corrigent ou qui le perfectionnent, que je dois connoître ce qui m'est véritablement *naturel*, puisque je suis un être intelligent comme un être sensible ; & lorsque je consulte ces idées, je ne puis concevoir par quelle raison je refuserois le nom de *naturel* aux actions qui conviennent à la perfection de mon ame, pendant que je le donne à celles qui tendent à la perfection de mon corps.

Concluons donc de ces réflexions, que je dois appeller *naturel*, tout ce qui naît, pour ainsi dire, de l'essence ou des propriétés fondamentales de chaque être, ou qui n'en est qu'une conséquence directe ou immédiate, & qui ne consiste, à proprement parler, que dans sa fidélité à suivre l'impulsion du mouvement qu'il a reçu de son auteur, pour tendre à sa véritable fin, c'est-à-dire, au bien dont il est susceptible par sa condition. En un mot, vivre selon la nature, c'est ce qui est vraiment *naturel;* vivre contre la nature, c'est ce qui ne l'est pas. Voilà l'idée la plus claire, la plus exacte, la moins disputable que je puisse me former du sens que ce terme renferme, & une telle définition n'en est, à proprement parler, que l'explication grammaticale. Je ne pourrois rejetter une notion si simple & si évidente, pour appeller *naturel* ce qui est le plus commun, sans tomber dans l'étrange absurdité de dire qu'il est *naturel* à l'homme de vivre contre sa nature; proposition qui renferme une contradiction grossiere. Si je trouve donc d'un côté que sa nature exige qu'il vive d'une certaine maniere avec ses semblables; si je vois de l'autre qu'il fait souvent tout le contraire, la seule conséquence que j'en doive tirer est, qu'il est très-ordinaire à l'homme de faire ce qui convient à ses passions plutôt que ce qui convient à sa nature, comme j'ai déja remarqué qu'il le fait souvent à l'égard de son corps même, quoique le desir de le conserver soit regardé comme la plus naturelle de toutes ses inclinations.

Je me renferme donc dans cette proposition simple. Il est *naturel* à l'homme de vivre en homme; c'est une majeure que personne ne sçauroit me contester. Il me reste à examiner après cela si c'est vivre en homme que d'aimer ses semblables ou de les haïr. Ce sera de cet examen que je tirerai la mineure de mon syllogisme, & la conclusion naîtra infailliblement de ces prémices.

Peut-être cependant ne trouvera-t-on pas encore la question réduite à des termes assez clairs; & je pourrai avoir affaire à des esprits difficiles, qui exigeront de moi que je

développe encore plus le ſens de ces mots : *vivre en homme ou vivre ſelon la nature de l'homme.* J'aime donc mieux les prévenir, & eſſayer d'attacher ici une notion ſi préciſe à ces expreſſions, qu'il ne reſte aucune ombre d'ambiguité dans la matiere la plus importante que je puiſſe jamais approfondir.

Le terme de *nature*, qui eſt le ſeul que j'aye beſoin d'expliquer, ne ſe prend pas toujours de la même maniere.

J'en parle ſouvent comme d'une cauſe à laquelle j'attribue des vues, des deſſeins, une intention ou une fin à laquelle elle rapporte ſes opérations. Ce langage n'eſt pas ſeulement celui du commun des hommes; les Philoſophes mêmes s'en ſervent ſouvent : s'ils parlent de phyſique, ils diſent qu'un tel mouvement, une telle méchanique eſt la voie que la nature prend pour la perfection de ſon ouvrage; s'ils paſſent à la morale, ils veulent que ce ſoit la nature qui nous donne une pente, une inclination commune pour certains objets, un éloignement & une averſion auſſi générale pour d'autres objets, qui nous inſpire l'amour du vrai, la haine du faux, le deſir du bien & l'horreur du mal. Nous prenons donc tous ſi facilement l'habitude de perſonnifier la nature, que nous manquerions preſque d'expreſſion dans les matieres les plus communes, ſi nous ne voulions trouver dans la nature de l'eſprit, de l'art, de la conduite & de la ſageſſe même.

Mais quand nous parlons ainſi, qu'eſt-ce que nous entendons par cette nature, dont nous nous formons une ſi haute idée? Y a-t-il véritablement je ne ſçais quelle intelligence ou je ne ſçais quelle raiſon, répandue dans tous les êtres, qui préſide à leurs actions corporelles ou ſpirituelles? Imaginerons-nous, avec les Platoniciens, une ame du monde, un eſprit univerſel, qui anime toutes les créatures, qui les conduiſe, qui les dirige ou à leur fin particuliere, ou à la fin commune de l'univers?

Mais nous ne ferions par-là que définir un terme vague par une expreſſion encore plus obſcure, & dont aucun Philoſophe de l'antiquité n'a pu nous donner une notion capable de ſatisfaire notre raiſon. Je ne m'égarerai donc point avec

eux dans de vaines & incompréhensibles subtilités ; je n'y substituerai pas non plus, avec le vulgaire, ce qu'il appelle un instinct ; terme encore plus inintelligible, & auquel il m'est impossible d'attacher aucun sens. Si je parle donc quelquefois le langage ordinaire des hommes, en faisant entrer la nature comme une cause intelligente & universelle dans toutes les opérations des corps & des esprits, je reconnoîtrai, avec la plus saine Philosophie, que tout ce que je dis de la nature, considérée de cette maniere, ne peut jamais s'entendre que de son auteur. Je désigne alors la cause par l'effet ; & tout ce que j'applique ou que j'attribue à l'ouvrage n'est intelligible & ne renferme une idée qui puisse fixer mon esprit, qu'autant que je le rapporte à l'ouvrier ; sans quoi le terme de *nature*, comme celui de *fortune*, ne seroit qu'une chimere ou une expression absolument vuide de sens & directement contraire à la raison.

Telle est donc la premiere signification qu'on attache souvent à ce terme ; & c'est de Dieu même qu'on veut parler, lorsqu'on suppose dans la nature une conduite éclairée, sage, constante & toujours conforme à un ordre immuable dans la plus grande variété.

Ainsi, *vivre selon la nature*, dans ce premier sens, ou, ce qui revient au même, *vivre selon le vœu*, *selon l'esprit* de la nature, n'est autre chose que vivre selon les idées, selon la volonté, selon l'intention du Créateur, qui, en produisant chaque être, & sur-tout les êtres raisonnables, les a destinés à arriver, par certains moyens, à la perfection & au bonheur qui sont leur derniere fin.

Mais outre cette premiere notion, dont le terme de *nature* est susceptible, il y en a une seconde, qui n'est pas si étendue : elle naît de la réflexion que nous faisons sur l'essence ou sur les propriétés de chaque être, & qui nous donnent lieu de juger, en l'étudiant tel qu'il est en lui-même, de ce qui convient à sa constitution, ou de ce qui peut le conduire au dernier degré de perfection & de félicité dont il est capable, selon la mesure de sa condition.

C'est par-là que, connoissant la nature d'un oiseau, d'un poisson ou d'un animal terrestre, nous pouvons dire ce qu'il doit faire pour sa nourriture, pour sa sûreté, pour sa conservation, pour celle de son espece; en un mot, pour remplir parfaitement, autant qu'il lui est possible, la place &, pour ainsi dire, la fonction qui lui est assignée dans l'ordre de l'univers.

Ainsi, pour appliquer la même pensée aux hommes, *vivre selon la nature*, dans ce dernier sens, c'est vivre selon ce qui convient à l'idée que nous avons de la nature humaine, ou suivre en toutes choses la route qui le conduit plus sûrement à accomplir ce vœu qu'il forme toujours, & qu'il ne peut s'empêcher de former; je veux dire ce desir inné de se rendre aussi parfait & aussi heureux qu'il lui est possible dans les bornes de son être, considéré en lui-même, & sans faire une attention expresse & formelle à la volonté & à l'intention de son auteur.

Ce n'est pas sans dessein que je m'arrête si long-temps à éclaircir une expression qui paroît d'abord si simple, & que je distingue avec soin les deux sens différens dans lesquels on peut dire qu'il est naturel à l'homme de *vivre selon sa nature.* On ne sçauroit mettre dans un trop grand jour les expressions fondamentales qui sont essentielles à chaque genre de connoissance; & il m'est d'autant plus nécessaire de bien développer celles dont je dois me servir tant de fois dans la suite de cette Méditation, que les deux sens dont elles sont susceptibles m'ouvrent comme deux chemins différens, & aussi sûrs l'un que l'autre, pour parvenir à la solution du problême, qui est l'objet présent de mes recherches. *Est-il naturel à l'homme d'aimer ses semblables?* C'est la grande & importante question qu'il s'agit de décider par les seules lumieres de la raison. Mais puisque ce qu'on appelle *naturel* n'est autre chose que vivre ou agir selon la nature, la question peut aussi être proposée en ces termes: *aimer ses semblables, est-ce vivre selon la nature de l'homme?* Et comme cette expression a encore deux sens que je viens d'expliquer, il

il en résulte deux nouvelles manieres d'énoncer le même problême.

1°. *Est-il conforme à la volonté de l'auteur de la nature & à la fin pour laquelle il m'a créé, que j'aime mes semblables?* Car si cela est, en les aimant, je vivrai selon la nature, & par conséquent j'aurai raison de dire qu'il m'est naturel de les aimer.

2°. *Est-il convenable à ma nature, considérée en elle-même indépendamment de ce que je peux connoître des intentions de son auteur, que j'aime mes semblables?* Car si cela est, je ne ferai aussi, en les aimant, que vivre selon ma nature; d'où je serai obligé de conclure aussi qu'il m'est naturel de les aimer.

Je m'attache d'abord à la premiere maniere de traiter la question. Je cherche à découvrir quelle est cette volonté de Dieu qui forme l'ordre de la nature, ou, pour me servir d'une expression de Saint Augustin, qui est la nature même de chaque être: *voluntas tanti conditoris, conditæ rei cujusque, natura est;* & j'appliquerai ensuite ce qu'il m'aura été permis d'en connoître, à l'amour & à la haine que je puis avoir pour les autres hommes.

August. de Civitate Dei, lib. 21, ch. 8.

Mais puis-je, sans témérité, vouloir entrer, pour ainsi dire, dans le conseil de l'Etre infini? Et ne dois-je pas craindre de me tromper, lorsque j'entreprends de juger de ses intentions par des vues aussi bornées que les miennes? Je l'ai déja dit ailleurs, l'homme doit sans doute adorer les desseins de Dieu sans oser en sonder la profondeur, lorsque ce n'est pas Dieu même qui les lui manifeste par une espece de révélation naturelle. Mais aussi quand il ne dédaigne pas de nous admettre ainsi à la connoissance des fins qu'il se propose, nous répondrions mal à sa bonté si nous fermions les yeux à ces rayons de lumieres dont il veut bien nous éclairer. Vouloir y suppléer par notre foible intelligence, c'est témérité; mais refuser de voir ce qu'il nous montre lui-même, ce seroit ingratitude. Par quelles voies nous le montre-t-il? C'est ce qui me reste à éclaircir, pour en

faire ensuite une juste application à la question présente.

J'en distingue deux principales : l'une est l'idée même qu'il nous donne de son être, & les conséquences directes qui en résultent; l'autre est la maniere dont nous voyons qu'il meut & dirige ses ouvrages. Ainsi, pour donner un exemple de la premiere voie, l'idée que j'ai de Dieu, renfermant celle d'une bonté infinie, me fait comprendre que la fin ou le terme de l'action, par laquelle il a produit les êtres intelligens, a été de les rendre heureux.

Ainsi, pour donner un exemple de la seconde voie, peut-on penser, comme je l'ai dit ailleurs, que mes yeux ne m'aient pas été donnés pour voir, mes oreilles pour entendre, mes mains pour toucher, tout mon corps pour sentir, & en général tous mes organes pour me rendre le service que j'en reçois effectivement? Quand je porte ce jugement, est-ce moi qui cherche témérairement à pénétrer un secret que Dieu renferme dans son sein, ou plutôt n'est-ce pas Dieu même qui me révele au moins une partie de ses vues, non par ses paroles, mais par ses actions?

La connoissance des moyens me conduit naturellement à celle de la fin. Le rapport, la correspondance, la proportion que j'observe entre les causes immédiates & les effets qui les suivent, ne me permettent pas de douter que celui qui a voulu ces causes n'ait voulu aussi ces effets. La structure de l'ouvrage & les différens usages à quoi il est propre me montrent clairement le dessein de l'ouvrir. Quand je vois les ressorts, les roues, l'aiguille d'une montre, dont le mouvement régulier me représente la succession du temps partagée en heures, en minutes, en secondes, ai-je besoin d'aller demander à l'Horloger le but qu'il s'est proposé dans son travail? Et sa machine même ne me l'explique-t-elle pas mieux que tous ses discours ne le pourroient faire? Je raisonne donc de la même maniere sur les ouvrages de Dieu, & je dis : le soleil a été formé sans doute pour m'éclairer, puisque je sens qu'il m'éclaire. Dieu a produit la terre pour me porter & pour me nourrir, puisque je vois qu'elle me

porte en effet & qu'elle me nourrit. Il seroit inutile de pousser plus loin cette induction ; mais il ne l'est pas de remarquer que je ne m'expose pas plus à tomber dans l'erreur quand je fais un raisonnement semblable sur ce qui regarde mon ame.

Tout ce que Dieu opere en elle & par elle, tout ce qu'il lui donne la faculté de faire, soit au dedans, & pour parler ainsi, d'elle-même à elle-même ; soit au dehors, & à l'égard des êtres qui lui sont semblables, m'annonce l'intention & les desseins de son auteur, par les propriétés dont il l'a pourvue & par l'usage qu'elle en fait ou qu'elle en peut faire pour exercer tous les actes ou toutes les fonctions dont il a bien voulu la rendre capable. Je connois premierement qu'il a eu en vue que je me servisse de tous les biens dont il m'a mis réellement en possession : mais je ne m'arrête pas là ; & portant encore plus loin la juste conséquence que je tire de ses bienfaits, je comprends, en second lieu, qu'il ne les répand sur moi qu'afin que je m'en serve le mieux qu'il m'est possible. Ainsi, non-seulement il veut que je connoisse le vrai, puisqu'il m'a donné un esprit capable de le connoître : non-seulement il veut que j'aime le bien ou ce qui est véritablement bon pour moi, puisqu'il m'a donné un cœur qui y tend naturellement ; mais son intention est que je fasse tous les efforts nécessaires pour découvrir clairement & pleinement la vérité, pour saisir sûrement & constamment ce qui peut faire mon bonheur ; de même qu'il m'a donné des yeux, non-seulement pour voir, mais pour bien voir, & des oreilles, non-seulement pour entendre, mais pour bien entendre : principe simple, fécond, universel, que je doîs appliquer également à toutes les opérations de mon corps & de mon ame.

Je conclus donc de toutes ces réflexions que l'idée de Dieu, toujours présente à un esprit attentif, & les traits de sa volonté qu'il a gravés dans la structure, dans les propriétés & dans les rapports de ses ouvrages, renferment ce que j'ai appellé la révélation naturelle, par laquelle Dieu

me fait connoître ces vues, ces desseins, ces fins médiates ou immédiates, qui sont comme l'esprit, la raison, la loi de la nature; loi qui a deux caracteres essentiels que je ne sçaurois remarquer trop exactement.

L'un est la certitude de cette loi, qui est telle qu'il n'est pas possible à une ame vraiment raisonnable de la révoquer en doute, comme il est facile de s'en convaincre par les exemples dont je viens de me servir pour expliquer les voies par lesquelles nous pouvons la connoître.

L'autre est la manifestation, & si je puis m'exprimer ainsi, la publicité ou la notoriété de la même loi; je veux dire que, comme toute loi doit être connue de ceux qui y sont soumis, sans quoi ils ne seroient pas obligés de la suivre, Dieu a voulu que ces regles éternelles sur l'usage que l'on doit faire de ses facultés fussent non-seulement comprises d'une maniere évidente dans l'idée qu'il nous donne de son être; mais annoncées, déclarées, publiées par nos facultés même, par les fins les plus sensibles auxquelles elles sont destinées, par les conséquences directes & immédiates que la raison humaine est toujours en état d'en tirer: ensorte que l'homme ne pût rentrer au-dedans de lui & jetter un regard attentif sur ce qu'il y apperçoit, soit par voie de lumiere ou par voie de sentiment, sans y reconnoître le but auquel Dieu veut qu'il tende continuellement, & le chemin même par lequel il doit y parvenir.

Il est temps maintenant de faire l'application de ces vérités au problême que j'ai à résoudre, & d'examiner s'il ne résulte pas, soit de l'idée que j'ai de Dieu, soit de la maniere dont il a formé & dont il gouverne les hommes, qu'aimer mes semblables c'est suivre l'impression, le vœu, la destination de la nature, c'est-à-dire, de son auteur, & par conséquent qu'il m'est naturel de les aimer selon la premiere notion que j'ai attachée à ce terme, *vivre selon la nature.*

Je commence par consulter l'idée de la Divinité, & je conçois aisément, par cette idée même, comme je l'ai fait

voir dans ma ſeptieme Méditation, qu'il eſt eſſentiel à l'Etre infiniment parfait d'imprimer le caractere de ſa perfection ſur tous ſes ouvrages, ſelon la meſure que ſa ſageſſe leur a marquée, & de vouloir qu'ils portent avec leur Auteur des traits de reſſemblance.

Toute la queſtion ſe réduit donc à ſçavoir ſi Dieu aime tous les hommes, & comment il les aime; car ſi je puis parvenir à connoître ces deux choſes, il ſera évident que, comme Dieu veut que je ſuive le modele de ſa perfection infinie, & que j'en exprime les traits qui peuvent convenir à la médiocrité de mon être, il veut auſſi que j'aime tous les hommes & de la même maniere qu'il les aime.

Ai-je donc beſoin d'un grand effort d'attention pour m'aſſurer du premier point? Demander ſi Dieu aime mes ſemblables, c'eſt demander ſi Dieu m'aime. Moi qui fais cette queſtion, ſuis-je autre choſe qu'un homme? Ai-je quelque diſtinction naturelle qui m'éleve au-deſſus de mes ſemblables du côté du corps ou du côté de l'eſprit? Tout homme, conſidéré dans l'ordre de la nature, n'a rien aux yeux de ſon Auteur qui puiſſe le rendre plus digne d'amour ou de haine qu'un autre homme. Nous ſortons tous égaux des mains du Créateur; une eſſence commune nous donne les mêmes droits ou nous en exclut, & il faut néceſſairement que Dieu n'aime ni moi ni aucun homme, ou qu'il les aime tous auſſi bien que moi, en n'y regardant que cette nature à laquelle nous participons tous également. Or, je ne ſçaurois douter que Dieu ne m'aime quand je penſe à tous les biens que j'en reçois, comme je m'en ſuis pleinement convaincu dans ma ſeptieme Méditation. Donc il ne m'eſt pas plus permis de douter que Dieu n'aime ceux à qui il a donné la même eſſence & les mêmes biens naturels.

En effet, & je n'aurois beſoin que de cette ſeule réflexion pour démontrer cette vérité, aimer c'eſt vouloir, comme vouloir c'eſt aimer. Or, Dieu a voulu tous les hommes, ſi je puis parler ainſi, puiſqu'il les a tous créés, & que ſa

volonté ſeule donne l'être à tout ce qu'il veut : donc Dieu les a tous aimés ; mais il ne ceſſe point de les créer, puiſque la conſervation n'eſt qu'une création continuée & ſucceſſive : donc Dieu ne ceſſe point auſſi de les aimer.

Me demandera-t-on comment il eſt poſſible que Dieu aime autre choſe que lui-même, ou comment, en n'aimant que lui-même, il ne laiſſe pas d'aimer véritablement ſes ouvrages ? Mais c'eſt une queſtion que je crois avoir aſſez éclaircie dans ma ſeptieme Méditation, pour n'avoir rien à répéter ici ſur ce ſujet ; & d'ailleurs il me ſuffit de conſidérer attentivement l'idée de l'Etre infiniment parfait, pour comprendre qu'un de ſes caracteres eſſentiels eſt de trouver ſa félicité en ſoi-même & de faire celle des autres êtres, ſans augmenter la ſienne. Quiconque aſpire à ſe rendre heureux en aimant un autre objet, montre par-là même qu'il ne l'eſt pas, & par conſéquent qu'il eſt imparfait : mais celui qui, ne pouvant croître en bonheur, ne tend qu'à augmenter celui des autres, fait voir qu'il eſt auſſi ſouverainement parfait que ſouverainement heureux, & nous fait ſentir en même temps comment il peut nous donner des marques d'un amour réel ſans avoir jamais beſoin d'aimer autre choſe que lui-même.

Non-ſeulement Dieu aime tous les hommes, mais je conçois encore qu'il ne les hait jamais, ſuivant la notion préciſe que nous attachons au terme de haine, c'eſt-à-dire, qu'il ne peut vouloir leur faire du mal dans l'intention de faire du bien. Il les punit, à la vérité, lorſque l'ordre le demande, parce qu'il ſe complaît dans cet ordre, qui fait une partie de ſa perfection ; mais il les punit ſans aucun ſentiment de haine ou de vengeance, dont le véritable caractere eſt de ſe complaire dans la peine qu'elle fait ſouffrir à ceux qui en ſont l'objet ; caractere qui réſiſte manifeſtement à l'idée de Dieu, puiſque nous trouverions même qu'il ſeroit indigne d'un Juge, qui n'eſt qu'un homme, de jouir avec plaiſir de la vue d'un ſupplice qu'il auroit ordonné par une juſte ſévérité,

Dieu aime donc tous les hommes, & il eſt incapable d'en haïr aucun. C'eſt une premiere vérité que je ne peux jamais révoquer en doute : mais comment les aime-t-il ? C'eſt un ſecond point qui peut être plus long, mais non pas plus difficile à expliquer.

L'idée même que j'ai de Dieu me montre évidemment les principaux caracteres de ſon amour pour les hommes ; & comme je ſçais qu'il eſt la bonté par eſſence, l'ordre par eſſence, l'éternité par eſſence, le ſouverain bien par eſſence, dont la participation peut ſeule nous rendre pleinement heureux, je conclus de ces notions, toutes également renfermées dans celle de la Divinité, que l'amour de Dieu pour nous, qui ſommes du nombre de ſes créatures raiſonnables, eſt un amour gratuit, un amour bienfaiſant, un amour conforme à l'ordre, un amour conſtant & perpétuel ; enfin, un amour qui tend à l'union ou dont l'objet eſt de nous unir à lui pour nous faire jouir de ce bien immenſe qui eſt lui-même.

Je dis premierement que la gratuité en eſt un caractere eſſentiel, ou, pour parler encore plus correctement, je dis que ſon amour eſt le ſeul qui ſoit véritablement gratuit. Tout être borné cherche toujours dans ce qu'il aime un bonheur ou un plaiſir qui lui manque ; & comme c'eſt l'attrait de ce plaiſir qui excite ſon affection, un amour abſolument déſintéreſſé, qui porte le détachement juſqu'à exclure le plaiſir d'aimer ou d'être aimé, & même le deſir de notre propre perfection, eſt une chimere inventée par des Théologiens qui ne l'étoient guères & encore moins Philoſophes. Trompés par une fauſſe idée de la perfection, ils ont fait conſiſter celle dont l'homme mortel peut être capable dans la ſuppreſſion ou dans l'extinction plutôt que dans l'ordre ou la regle de ſes deſirs, & ils n'ont pas vu qu'au contraire la perfection de tout être limité, qui eſt encore dans la voie & non pas dans le terme, conſiſte en partie à deſirer ce qui lui manque, parce que le deſir même d'être parfait eſt une perfection commencée & le ſeul moyen d'arriver à la

perfection consommée. Il n'appartient qu'à celui qui la possede dans sa plénitude, de n'avoir aucun desir, parce qu'il n'a aucun besoin; & ce caractere étant incommunicable à la créature, l'amour de Dieu pour les êtres qu'il a formés est le seul amour véritablement gratuit que nous puissions concevoir; amour fécond pour nous, mais stérile pour lui, puisque, dans le commerce qu'il veut bien avoir avec l'homme, il donne tout & ne reçoit rien, pendant que l'homme ne donne rien & reçoit tout.

2°. Comme il n'y a que Dieu qui soit la bonté par essence, & qui mérite le nom de bon, son amour n'est pas moins le seul amour bienfaisant que le seul amour gratuit. Je ne parle pas assez dignement de l'Etre suprême. Quand je dis qu'il est le souverain bien, je dois ajouter qu'il est l'unique bien ou l'unique auteur de tous les biens; c'est lui qui a créé en moi tout ce que je suis, & pour moi tout ce que je peux posséder; ou, pour développer encore plus cette pensée, en remontant au premier principe, nul bien ne mérite ce nom par rapport à moi, comme je l'ai dit ailleurs, qu'autant que j'en jouis par ce sentiment agréable qui en est le caractere. Mais c'est Dieu seul qui forme en moi ce sentiment à l'occasion de quelqu'objet que ce puisse être : donc il est la cause directe & immédiate de tout ce qui est ou de tout ce qui me paroît un bien. L'amour qu'un autre être peut avoir pour moi seroit inutile & impuissant, si un amour véritablement efficace, qui est celui de Dieu même, n'opéroit en moi le sentiment de plaisir que cet être borné veut y exciter. Quelle liaison, en effet, quelle conséquence naturelle puis-je appercevoir entre les volontés d'un tel être & les modifications de mon ame? Comment agiroit-il sur moi, & par la même raison, comment agirois-je sur lui, & que deviendroient les desirs de deux êtres si indépendans l'un de l'autre, sans le concours ou plutôt sans l'opération de cette volonté d'un ordre supérieur qui peut seule les accomplir? Dieu n'est donc pas seulement un Etre bienfaisant; mais je dois dire que Dieu est tout bien ou

ou même tout amour, puisque c'est lui seul qui rend tout autre amour agréable ou utile pour moi : ensorte que c'est lui seul que je dois aimer véritablement dans tout ce qui me paroît aimable, puisque c'est lui seul qui m'en donne le sentiment.

3°. Si l'amour de Dieu est le seul amour gratuit, le seul amour bienfaisant, il n'est pas moins le seul amour entiérement conforme à l'ordre, qui, étant l'essence même de la Divinité, est inséparable de son amour.

Or, en quoi puis-je faire consister cet ordre, si ce n'est dans le rapport qui est entre la volonté ou l'amour de Dieu & les idées primitives ou originales de tous les êtres ; idées qui, représentant les divers degrés de bonté ou de perfection qu'il a plu à Dieu de leur distribuer, sont la juste & constante mesure de son amour. L'ordre qui l'accompagne toujours n'est donc autre chose que l'accord parfait de la connoissance de la volonté & de l'action, qui dans Dieu n'est que l'acte même de sa volonté. La notion que je me forme ainsi de cet ordre est nécessairement renfermée dans ce que je puis concevoir de la perfection Divine, parce qu'il appartient, sans doute, à l'Etre infiniment parfait de connoître tout ce qui est & tout ce qui peut être, de le voir tel qu'il est, de l'aimer selon qu'il le voit & de le conduire selon qu'il l'aime.

Je n'apperçois, à la vérité, qu'une légere partie d'un ordre aussi incompréhensible en son entier que Dieu même : mais il ne dédaigne pas de m'en découvrir au moins quelques regles, qu'il a rendues si évidentes, que leur éclat ne me permet pas d'en douter.

Je conçois, en premier lieu, que par une suite nécessaire de l'idée générale que j'ai conçue de cet ordre, Dieu aime également tous les êtres égaux, & par conséquent tous les hommes, considérés dans cette égalité de nature où il les a créés : c'est l'égalité même de son amour qui les a rendus égaux dans tout ce qui est essentiel à leur être ; & cette égalité ne pouvant changer de la part de l'être immuable,

il s'ensuit que si elle ne change pas de la part des hommes, par le pouvoir qu'ils ont d'augmenter ou de diminuer leur perfection naturelle, Dieu continuera toujours de les aimer également.

Je comprends en second lieu, & par la même raison, que Dieu aime inégalement les êtres inégaux, soit qu'ils soient tels par leur nature, dont l'inégalité montre celle de l'amour divin à leur égard, ou qu'ils le soient devenus par un usage inégal de leurs facultés égales en elles-mêmes. Ainsi à une égalité absolue & arithmétique, qui ne peut plus avoir lieu en ce cas, succede une égalité proportionnelle ou géométrique qui convient alors uniquement à l'être parfait, parce qu'il est aussi conforme à l'ordre d'aimer inégalement ceux qui ont une bonté inégale, que d'aimer également ceux qui ont un égal degré de bonté.

Je remarque en troisieme lieu, que dans cette inégalité aussi bien ordonnée que l'égalité même, Dieu conserve encore un degré d'amour pour ceux qui ont le plus abusé de ses dons. Il leur reste dans cet état même une partie de ce que Dieu leur a donné. La nature est défigurée en eux; mais elle n'est pas éteinte: ils ont au moins la capacité renfermée dans leur essence de faire un meilleur usage de leur liberté, & quelque médiocre que soit ce degré de bonté qui ne leur est pas ôté, comme il est l'effet de l'amour divin, il ne cesse pas aussi d'en être l'objet.

Je reconnois en dernier lieu que, s'il est possible que Dieu préfere aucun être particulier à un autre être entiérement égal au premier, il l'est encore plus, si l'on peut compter des degrés dans l'impossible, qu'entre plusieurs êtres égaux, Dieu ait plus d'égard aux intérêts d'un seul qu'aux avantages de tous. Je conçois au contraire qu'il veut tellement le bien d'un seul, qu'il ne veut pas moins le bien de tous: comme réciproquement il veut le bonheur de tous sans cesser de vouloir aussi le bonheur d'un seul.

La beauté de cette regle me suffit pour en démontrer la vérité. Je dois attribuer à Dieu tout ce qui porte un ca-

raƈtere évident de perfeƈtion. Je dois en exclure tout ce qui eſt une marque auſſi évidente d'imperfeƈtion ; mais d'un côté il eſt très-parfait de tendre au bien de tous ; de l'autre il ſeroit très-imparfait que l'avantage d'un ſeul devînt la perte de pluſieurs, quoique tous égaux devant Dieu ; ou que le bonheur du plus grand nombre ne pût s'accomplir que par le malheur d'un ſeul. Donc l'un convient eſſentiellement à Dieu. Donc l'autre répugne auſſi eſſentiellement à ſa nature. Donc le bien particulier & le bien général ne ſont jamais oppoſés l'un à l'autre dans les vues du Créateur ; & ſon amour y conduiroit également tous les hommes, s'ils étoient fideles à s'y conformer.

L'homme, à la vérité, eſt ſouvent obligé de prendre parti entre deux biens qu'il ne peut procurer en même tems ; & il le prend d'une maniere conforme à la droite raiſon, lorſqu'il fait céder l'intérêt d'un ſeul à l'intérêt commun de tous ou du plus grand nombre. Mais s'il montre ſa ſageſſe par cette conduite, comme lorſqu'entre deux maux il choiſit le moindre, il fait voir auſſi ſa foibleſſe ou ſon impuiſſance qui ne le réduit à ce choix que parce qu'il n'eſt pas aſſez fort pour réunir les deux biens, ou pour éviter les deux maux entre leſquels il eſt obligé de ſe déterminer. Mais l'un & l'autre étant également facile à celui qui peut tout ce qu'il veut, je ne ſçaurois douter que l'amour divin, toujours conforme à l'ordre, ne tende à la fois & au bien commun & au bien particulier de tous les êtres qu'il a créés, ſans que l'un puiſſe jamais nuire à l'autre ou que leur concurrence mette des bornes à la force d'un être auſſi infiniment bon qu'infiniment puiſſant. Je pourrois m'étendre beaucoup plus ſur cette regle de l'amour divin, & en faire une juſte application, non-ſeulement aux êtres materiels, mais encore plus à ceux qui ſont ſpirituels ; mais ce ſeroit une digreſſion qui m'écarteroit trop de mon ſujet, & ce que j'en viens de dire en général me paroît ſi évident, que je ne crois pas avoir beſoin de le mettre dans un plus grand jour.

Pourquoi donc malgré cette conformité à l'ordre qui eſt

essentielle à l'amour divin, vois-je une si grande inégalité, au moins dans les effets extérieurs & sensibles de cet amour que les hommes les plus parfaits me paroissent souvent les plus malheureux : ensorte que la prospérité, signe trompeur & équivoque, devient souvent la marque du vice, comme l'adversité aussi mal placée en apparence, semble être un des caracteres de la vertu ? D'où vient que l'intérêt commun est tant de fois sacrifié à l'intérêt d'un seul ou d'un petit nombre d'hommes qui ne travaillent qu'avec trop de succès à se rendre heureux par le malheur de leurs semblables, quoiqu'il soit certain par l'idée même de la divinité, que Dieu veut également & le bien de tous & le bien de chaque homme en particulier.

Je n'entreprendrai point ici de traiter à fond une difficulté dont les Prophetes (*a*) mêmes ont avoué que leur esprit avoit été quelquefois troublé ; & je me réduirai sur ce point à deux réflexions générales qui pourront suffire à tout esprit attentif, ou pour rejetter la question, ou même pour la résoudre.

1°. Quand il me seroit impossible d'en trouver le dénouement, que pourrois-je conclure de mon ignorance ou de la foiblesse de mes lumieres, si ce n'est que dans cette matiere, comme dans beaucoup d'autres, il y a une vérité claire & une vérité obscure.

Dieu ne sçauroit aimer inégalement des êtres entiérement égaux, il est encore plus impossible que Dieu aime davantage celui qui a le moins de perfection, ou qu'il aime moins celui qui est le plus parfait ; soutenir le contraire, ce seroit se contredire dans les termes mêmes, & avancer que Dieu aime inégalement ceux qu'il aime également, puisqu'ils ne peuvent être égaux que par l'égalité de son amour ; ou dire que Dieu aime moins ce qu'il aime plus, ou qu'il aime plus ce qu'il aime moins ; puisque le plus grand degré de perfection est l'effet du plus grand amour de la part de Dieu,

---

(*a*) *Mei autem pœnè moti sunt pedes, pœnè effusi sunt gressus mei ; quia zelavi super iniquos pacem peccatorum videns.* Ps. 72, 2, 3.

comme le moindre eſt la preuve d'un moindre amour. Prétendre enfin qu'entre pluſieurs êtres égaux, Dieu puiſſe être ſujet à préférer l'intérêt d'un ſeul à celui de pluſieurs, ou obligé à procurer le bien de pluſieurs par le mal d'un ſeul, ce ſeroit ſuppoſer en Dieu une acception de perſonnes, ou un défaut de puiſſance qui ne peuvent jamais ſe trouver dans l'être ſouverainement parfait. Voilà la vérité, ou les vérités évidentes que j'apperçois clairement dans cette matiere ; & il ne m'eſt pas plus poſſible d'en douter que de l'idée même de Dieu.

La vérité obſcure eſt celle dont la connoiſſance me mettroit en état de concilier les premieres vérités avec cette diſtribution inégale des biens & des maux extérieurs entre les hommes, qui ne ſuit point la proportion de leurs vices ou de leurs vertus. Mais le nuage qui couvre à mes yeux cette vérité, n'obſcurcit point les premieres ; & je n'éprouve ici que ce qui m'arrive dans la plupart de mes connoiſſances. J'y avance clairement juſqu'à un certain point qui eſt comme la fin de cette région lumineuſe qu'on peut appeller le pays de l'évidence ; au-delà je n'apperçois que des ombres ou des ténebres qui me ſont impénétrables ; mais l'obſcurité des vérités qui y ſont encore cachées, ne me fait point douter de celles dont j'ai découvert clairement la certitude. C'eſt ainſi que les hommes étoient perſuadés de l'exiſtence de l'ancien monde, pendant qu'ils diſputoient encore ſur celle du nouveau, & que Chriſtophe Colomb ne s'aviſa point de douter qu'il y eût des hommes dans les îles de l'Amérique, parce qu'il ignoroit par quelle route ces hommes ou leurs peres avoient pu y paſſer.

Je raiſonne donc de la même maniere ſur ce qui regarde l'amour de Dieu pour les hommes : ce que j'en ignore ne me fait point perdre ce que j'en connois. Je ſçais de plus, & je le ſçais très-certainement, que ce qui ſe dérobe encore à ma vue ſur ce ſujet, ne ſçauroit être contraire à ce que j'en découvre ; car ce qui m'en eſt connu eſt une per-

fection, à laquelle il est impossible que la conduite de Dieu soit opposée; puisque cette conduite, quels qu'en soient les motifs, ne peut être que parfaite ; & qu'il seroit absurde de dire qu'en Dieu une perfection puisse être contraire à une autre perfection. Mon esprit demeure donc tranquille, parce qu'il sçait certainement, s'il ne le comprend pas encore clairement, que le partage inégal des biens & des maux de cette vie ne sçauroit être incompatible avec cette égalité absolue ou proportionnelle qui est un caractere inséparable de l'amour divin.

2°. Il n'est pas vrai même que je n'entrevoie pas au moins la maniere de concilier l'inégalité des effets extérieurs de cet amour, avec son égalité réelle dans le fond de sa disposition. Je la trouve renfermée dans trois vérités que je me contente d'indiquer ici, parce que tout esprit raisonnable qui les méditera attentivement y trouvera une solution suffisante de la difficulté que je me suis proposée.

Premiere vérité. Qui sont ceux qui se plaignent d'être maltraités dans la distribution des biens & des maux sensibles? Il n'y en a aucun qui n'ait mérité le traitement dont il se plaint, par l'abus qu'il a fait de sa liberté; & si l'on me répondoit que les moins coupables devroient aussi souffrir moins que ceux qui le sont davantage, & que cependant on voit tous les jours le contraire parmi les hommes, on me feroit une objection aussi inutile que téméraire.

Je dis inutile, parce qu'elle ne sert de rien à quiconque peut la proposer. Que lui importe de se croire moins coupable, s'il l'est toujours assez pour justifier à son égard la providence qu'il accuse? En seroit-il plus heureux quand ceux qu'il lui plaît de regarder comme plus criminels seroient plus malheureux qu'ils ne le sont?

Et j'ajoute *téméraire*, parce que faire cette objection c'est vouloir entrer en jugement avec Dieu, pour lui demander compte, non pas du mal qu'il nous fait, mais de celui qu'il ne fait pas à nos semblables; ensorte que ne pouvant nous

plaindre qu'il ſoit injuſte à notre égard, nous oſerions lui faire un crime de ſon indulgence pour d'autres coupables ; indulgence dont nous ignorons les motifs & la fin.

Seconde vérité. Ces biens ou ces maux extérieurs qui ſont la ſeule matiere de nos plaintes, ſont-ce des véritables biens ou des véritables maux ? Les philoſophes païens même, & ſur-tout les ſtoïciens ne les ont-ils pas mis au nombre des choſes indifférentes qui ne deviennent bonnes ou mauvaiſes, utiles ou nuiſibles pour nous, que par la maniere de nous en ſervir, & qui n'ayant point, à proprement parler, ce qu'on peut nommer une bonté de fin, ont également une bonté de moyen, puiſqu'elles peuvent contribuer également à notre perfection, unique ſource de notre bonheur, & que ſouvent même ce qui nous paroît un mal nous y conduit plus ſurement que ce qui porte le nom de bien. Le plus ou le moins de l'un ou de l'autre ne nous fait donc voir aucune inégalité de la part de Dieu ; il nous en montre ſeulement une très-grande de la part de l'homme dans l'uſage des moyens, qui, quoique différens, peuvent le conduire à la même fin.

Troiſieme vérité. Quelle eſt la durée de ces biens ou de ces maux ſi inégalement partagés ? Quelque longue qu'on la ſuppoſe, elle eſt au moins auſſi courte que notre vie ; c'eſt-à-dire, qu'un inſtant, & moins qu'un inſtant par rapport à l'éternité.

Nous la devinons cette éternité, pour me ſervir ici d'une expreſſion de Socrate, ſi nous ne la comprenons pas parfaitement. Un ſentiment intérieur nous apprend que notre ame n'ayant en elle-même aucune cauſe de deſtruction eſt deſtinée à une vie immortelle. Il n'eſt preſqu'aucune nation qui ne ſe promette un état plus heureux après la mort. Le vœu commun de tous les hommes en renferme une eſpece de préſage, & la fable même eſt d'accord ſur ce point avec la vérité. Or ſi nous ſuivons exactement l'idée que nous avons de la Divinité, pouvons-nous douter qu'une ame d'une trempe aſſez forte pour faire ſervir ſes diſgraces à ſa perfec-

tion, & pour tendre à la vertu par la douleur, ne trouve auprès d'un Dieu infiniment parfait le dédommagement infini & éternel d'une peine finie & passagere : ensorte que ceux qui ont paru pour un tems les moins aimés de Dieu, se trouvent dans l'éternité ceux qui auront été les plus grands objets de son amour ?

Pourquoi donc ne dirions-nous pas avec Seneque que si le chemin de la vertu est souvent rude & semé d'épines, c'est parce que Dieu qui met l'homme de bien au nombre de ses enfans est un pere sévere, mais magnifique dans ses récompenses, qui veut le mettre en état de les mériter par une éducation dure & rigoureuse ? Il ne lui prodigue donc point les délices, & il ne le regarde pas comme un ami de plaisir ; il l'exerce, il l'éprouve, il l'endurcit en un mot, il se le prépare : *bonum virum in deliciis non habet : experitur, indurat, sibi illum præparat.*

Senec. de Provid. lib. 1. c. 1.

Au reste je n'ai pas même besoin de regarder cette vérité comme clairement démontrée ; il me suffit qu'elle ne renferme rien d'impossible, & qu'elle se présente même à l'esprit de ceux qui, comme Seneque, ne pouvoient consulter sur ce point que les seules lumieres de la raison, pour me mettre en droit d'en conclure que le partage inégal des biens & des maux présens n'a rien en soi dont on puisse se servir, pour combattre ou pour révoquer en doute, ou l'égalité de l'amour divin pour tous les hommes, ou cette volonté générale, qui tend en même tems & au bien d'un seul & au bien de tous. Achevons d'expliquer les deux derniers caracteres du même amour, il sera aisé de le faire en beaucoup moins de paroles.

4°. Cet amour gratuit, bienfaisant, toujours conforme à l'ordre, est l'amour d'un être immuable, & par conséquent un amour éternel si l'homme est fidele à y répondre. J'en trouve un gage certain & une preuve anticipée dans la continuité des biens que Dieu se plaît à répandre sur moi. Il n'est aucun moment de ma vie où, sans parler de tout le reste, je n'aie la satisfaction de sentir que j'existe, que j'ai une

une ame & un corps que je ne me ſuis pas donnés, & dont toutes les actions ou tous les mouvemens nourriſſent en moi une ſecrette complaiſance dans la force, dans la beauté dans l'excellence de mon être ; & ſi l'habitude diminue pou moi la douceur ſenſible de cette conſcience intime qui ne me manque jamais, je n'ai, pour la bien comprendre, qu'à réfléchir ſur ce que je ſouffre lorſque j'en perds une partie, & à juger par la privation des avantages de la poſſeſſion.

5°. Enfin je ne crains point d'ajouter que l'amour de Dieu pour les hommes eſt un amour d'union qui tend à ne faire de toutes les créatures intelligentes que comme un ſeul tout avec Dieu ; caractere ſi fécond en conſéquences, que j'aurois pu en déduire facilement tous les autres ; caractere dont la certitude ſe prouve évidemment par le ſeul principe que Dieu veut rendre heureux tous ceux qu'il a créés capables de l'être. Mais toute ſa puiſſance ne ſçauroit les y faire parvenir, s'il ne les unit intimement à la plénitude de tous les biens en les uniſſant à lui-même. Ce n'eſt donc point l'être infiniment parfait qui s'abaiſſe par-là juſqu'au néant de la créature, c'eſt au contraire ce néant même que par l'effet le plus admirable de l'amour divin, s'éleve juſqu'à la participation de l'être infiniment parfait ; ainſi & la ſupériorité de cet être & la dépendance de l'homme éclatent dans cette union même, bien loin d'y être obſcurcies. Dieu m'unit à lui non pour augmenter ſa félicité, mais pour faire la mienne. En un mot, c'eſt pour ſon bonheur que l'homme veut être uni à Dieu : c'eſt pour le bonheur de l'homme que Dieu veut bien s'unir à lui.

Reprenons à préſent la ſuite des vérités qui réſultent de tout ce que je viens de dire ſur l'amour divin.

Dieu veut que je lui reſſemble : c'eſt le ſeul moyen qui puiſſe me conduire à ma perfection & à mon bonheur.

Dieu aime tous les hommes ; il ne les auroit jamais créés s'il ne les avoit pas aimés ; & il ne les conſerveroit pas s'il ne continuoit pas de les aimer.

Enfin Dieu les aime par un amour dont les principaux

caracteres sont d'être uniquement gratuit, uniquement bienfaisant, essentiellement conforme à l'ordre éternel par sa nature, & tendant toujours à s'unir ceux qui en sont l'objet.

Plus je médite sérieusement ces vérités, plus j'ai le plaisir de sentir que la solution du problême qui m'occupe à présent tout entier, n'en est qu'une conséquence nécessaire ; &, pour m'en convaincre, je n'ai besoin que de ce raisonnement simple, dont toutes les parties ont déja été prouvées séparément, quoique j'eusse pu les regarder comme évidentes par elles-mêmes.

Vivre selon la nature, & par conséquent faire ce qui est naturel à l'homme, c'est la même chose que vivre selon l'esprit, selon le vœu, selon la destination de la nature, qui ne signifie ici que l'Auteur de la nature ; ensorte que vivre selon l'esprit de la nature, c'est vivre selon les desseins & la volonté de Dieu.

Mais d'un côté il est évident que Dieu veut que je lui ressemble, & de l'autre, il ne l'est pas moins que Dieu aime tous les hommes.

Donc il est vrai non-seulement que je dois aimer tous les hommes, mais qu'il m'est naturel de les aimer ; puisqu'en les aimant je ne fais que suivre ce que j'ai appellé le vœu ou l'esprit de la nature.

Arrêtons-nous encore un moment à réfléchir sur cette vérité, pour la comprendre dans toute son etendue.

Dieu s'aime lui-même en aimant ses créatures ; donc il m'est aussi naturel de m'aimer moi-même en aimant les auttres hommes ; ou, pour parler encore plus clairement, l'amour que j'ai pour eux est une suite naturelle de celui que j'ai pour moi. Je m'explique.

Dieu s'aime dans ses ouvrages, parce qu'ils portent le caractere de ses différentes perfections. Je ne puis à la vérité m'aimer par la même raison en aimant mes semblables. Ils ne tiennent de moi ni leur être, ni les propriétés qui y sont attachées : mais ils peuvent au moins me devoir en partie ce qui contribue à leur perfection, & à leur bonheur, par le

pouvoir que Dieu me donne d'agir ſur leur ame & d'y exciter des diſpoſitions propres à les rendre plus parfaits ou plus heureux ; donc pour imiter l'amour de Dieu, autant qu'il m'eſt poſſible, & m'aimer raiſonnablement en aimant les autres, je dois aimer le plaiſir de leur faire du bien ; plaiſir qui eſt en effet une preuve de la perfection de mon être, & par lequel une foible créature participe en quelque maniere à la nature du créateur, dont la complaiſance dans ſes ouvrages eſt une ſuite de celle qu'il a en lui-même : mais quand j'agis par ce principe je ne fais que vivre ſelon cette volonté ſuprême qui eſt l'ame de la nature ; donc encore une fois il m'eſt naturel d'imiter ainſi l'être parfait & par conſéquent d'aimer tous les hommes.

Non-ſeulement Dieu les aime tous, mais il eſt incapable de les haïr dans le ſens que j'ai expliqué ; donc il eſt auſſi contraire à ma nature d'avoir pour eux cette eſpece de haine qui tend à leur faire du mal par le ſeul deſir de me faire du bien ; & s'il y en a une qui convienne à mon être, elle ne peut conſiſter que dans une improbation, ou dans une averſion raiſonnable qui tend, ſuivant l'exemple de Dieu, à réprimer ou à punir le vice ſans haïr l'homme vicieux : averſion ſi peu contraire au véritable amour, qu'elle donne des preuves de ſa bonté à ceux-mêmes qui en ſont l'objet, par les efforts qu'elle fait, ſoit pour les empêcher de ſe nuire à eux-mêmes ou à leurs pareils, ſoit pour les porter par la crainte des peines à ce qu'ils devroient faire par le ſeul deſir de leur perfection.

Allons plus loin : vivre ſelon la nature ou ſelon l'intention de ſon Auteur, ce n'eſt pas ſeulement aimer ceux qu'il aime, c'eſt encore les aimer de la même maniere qu'il les aime ; & par conſéquent mon amour pour mes ſemblables doit avoir les mêmes caracteres que l'amour divin.

Donc s'il ne peut être entiérement gratuit, il doit au moins être auſſi déſintéreſſé que l'imperfection de mon être me le permet. Je ne puis, il eſt vrai, me détacher tellement de tout intérêt propre, que je ne deſire toujours de me

rendre heureux en faisant le bonheur des autres ; mais je puis vouloir l'être, ou par la possession des biens extérieurs que j'attends d'eux, ou seulement par l'attrait de ce plaisir plus pur, que je goûte lorsque je fais du bien à ceux mêmes de qui je n'espere aucun retour, ou sans penser actuellement à ce retour.

La raison ne condamne pas absolument le premier motif, qui n'a rien de contraire à ma nature toujours attentive à ajouter de nouveaux biens à ceux qu'elle possede : mais la raison me fait sentir aussi qu'en ce cas mon amour est bien éloigné de son modele, puisque Dieu donne tout à ceux qu'il aime, sans pouvoir jamais rien recevoir d'eux. Je conçois même que mon affection devient non-seulement imparfaite, mais peu digne de moi, quand je n'aime les autres hommes que par le seul attrait du bien qu'ils me peuvent faire ; aussi les esprits les moins éclairés l'appellent-ils un amour mercenaire, qui dégénere dans une espece de commerce semblable à ce contrat que les Jurisconsultes Romains appelloient *do ut des*, & qu'ils distinguoient avec soin de la véritable donation, ouvrage de la pure bienveillance du donateur. Mon amour ne porte donc vraiement le caractere de l'amour divin, que lorsque devenant aussi gratuit qu'il le peut être, il se nourrit du plaisir attaché à l'exercice même de la bienveillance, & qu'il me rend heureux par la seule satisfaction de faire des heureux. Mais plus il approche de cette perfection, plus il devient conforme à ma nature, parce qu'il suit plus exactement l'intention de son auteur qui veut que je devienne semblable à lui.

Un second caractere de l'amour divin est d'être souverainement bienfaisant, ou même d'être le seul amour qui mérite véritablement ce nom.

Donc si le mien ne peut atteindre parfaitement à ce caractere, il lui est naturel au moins de l'imiter autant qu'il le peut, en répandant sur mes semblables tous les biens qui sont en mon pouvoir.

Disons la même chose du troisieme caractere de l'amour

divin. Je ne fais en effet que ſuivre la nature ; & par conſéquent j'agis naturellement quand je travaille à rendre mon amour pour les autres hommes conforme à cet ordre qui dirige toutes les opérations de l'amour divin.

Ainſi les aimer avec une égalité abſolue ou proportionnée au degré de bonté que je connois en eux.

Ainſi conſerver encore un degré d'amour pour ceux mêmes qui ont le plus abuſé, à mon égard, de leurs facultés naturelles, parce qu'ils conſervent encore quelque choſe de bon dans la capacité qu'ils ont de ſe corriger : reſpecter en eux ce reſte précieux de l'ouvrage du Créateur, & aimer toujours l'humanité, ſi je ne puis aimer les défauts que l'homme y a mêlés.

Ainſi, tendre toujours, autant qu'il m'eſt poſſible, au bien commun & au bien particulier de mes ſemblables : ne préférer jamais l'intérêt d'un ſeul à celui de tous ; & ne céder même qu'avec regret à l'imperfection humaine qui me force ſouvent à ſacrifier le bien d'un ſeul à celui de tous ou du plus grand nombre, ce ſont autant de ſentimens qui me ſont également naturels, puiſqu'en les ſuivant, je ne fais que me conformer au vœu de la nature, ou, ce qui eſt la même choſe, à l'ordre de mon auteur dont la volonté eſt ma regle, & dont la conduite eſt mon modele.

Donc pour retracer toujours ce modele, comme l'amour de Dieu pour les hommes eſt un amour éternel, celui que j'ai pour eux ſera au moins un amour continuel ; & il renfermera même comme un caractere d'éternité, par le deſir d'être uni pour toujours avec mes ſemblables dans la poſſeſſion du bien ſuprême.

Donc ce ſera encore par ce deſir que mon amour exprimera plus parfaitement ſon original ; je veux dire, que comme le dernier caractere de l'amour divin eſt de tendre à l'union, ou de vouloir que tous les êtres intelligens, réunis à leur principe, y trouvent leur ſouveraine béatitude, le caractere eſſentiel de mon amour pour les autres hommes, ſera auſſi d'aſpirer à être uni avec eux au premier Etre : & puiſque je

ſuis naturellement deſtiné à n'être qu'un avec eux dans le terme, je me garderai bien de vouloir ne l'être pas dans la route ; parce que ſi mon bonheur éternel doit conſiſter dans l'union, il eſt impoſſible que je n'éprouve pas au moins un malheur paſſager dans la diviſion.

Il me ſuffit donc de bien méditer cette vérité pour y trouver la preuve, ou plutôt une des preuves de ces deux grandes regles qui renferment tous les devoirs de la Morale à l'égard de mes ſemblables.

L'une, que je ne dois jamais faire aux autres ce que je ne voudrois pas qu'ils fiſſent à mon égard.

L'autre, que je dois faire pour eux, ſelon la meſure de mon pouvoir, tout ce que je deſire qu'ils faſſent pour moi.

Car s'il eſt vrai que je ne doive être qu'un avec eux, ſi leur bonheur, ſuivant l'ordre de la nature, ou plutôt de ſon auteur, fait une partie de ma félicité, je me nuis à moi-même lorſque je leur nuis ; & au contraire, je travaille pour moi en travaillant pour eux ; parce qu'en leur nuiſant, je diminue la perfection & le bonheur d'un tout dont je ſuis une portion ; au lieu qu'en travaillant pour eux, je contribue à rendre ce même tout plus parfait & plus heureux.

Le raiſonnement que je fais ſur moi quand je me compare avec eux, ils doivent le faire auſſi de leur part lorſqu'ils ſe comparent avec moi ; & par conſéquent il eſt également vrai des deux côtés que nous ne pouvons ni raiſonner ni agir ſelon l'eſprit de la nature, ſans convenir réciproquement des deux regles générales que je viens d'expliquer, & qui ne ſont qu'une ſuite néceſſaire du dernier caractere de l'amour divin, ſource & modele du mien.

Mais toutes ces penſées ne conſiſtent point dans des idées recherchées ou tirées de bien loin, que je ne puiſſe appercevoir qu'en ſortant, pour ainſi dire, de moi-même. Je les trouve toutes dans le fond de mon être ; & je n'ai pour les découvrir qu'à étudier ma propre nature conſidérée par rapport à la volonté claire & évidente de ſon Créateur. Toutes les propoſitions dont je tire ces conſéquences, ſont autant

d'axiomes également inconteftables. Dieu ne peut rendre heureux que ceux qu'il aime : Dieu ne peut aimer que ceux qui lui reffemblent. Je ne lui reffemble point fi je n'aime fes créatures, fur-tout celles qui me font femblables, & fi je ne les aime comme il les aime lui-même. Donc puifqu'il veut me rendre heureux, & qu'il ne le veut qu'autant que je lui reffemble ; il veut que je les aime comme lui : mais fa volonté eft l'ame, l'efprit, la loi de la nature ; & vivre felon l'ame, l'efprit, la loi de la nature, c'eft vivre felon la nature : or vivre felon la nature, c'eft faire ce qui m'eft véritablement naturel. Donc il m'eft naturel d'aimer les autres hommes, & de la même maniere que Dieu les aime. Donc le problême que j'examine eft pleinement réfolu ; & je ne fçai fi toute la Géométrie peut m'offrir une démonftration plus évidente : on ne peut la combattre qu'en foutenant ou qu'il n'y a point de Dieu, ou que je ne le connois pas quand je le conçois comme un être infiniment parfait ; ou que l'idée de la perfection infinie ne renferme pas tous les caracteres que j'ai attribués à l'amour divin ; ou que cet amour n'eft pas mon modele, & que je puis être parfait & heureux fans l'imiter ; ou qu'il n'eft pas naturel à un être intelligent d'agir felon que l'exige fa nature, ou ce qui eft la même chofe, felon la volonté & les deffeins de fon auteur : en un mot qu'il n'eft pas naturel à un être de vivre fuivant fa nature. Mais toutes ces propofitions, de quelque maniere qu'on les énonce, font fi évidemment abfurdes, qu'il en réfulte un autre genre de démonftration, je veux dire celui dont les Géometres fe fervent contre ceux qui ofent nier des vérités fi fimples & fi claires par elles-mêmes, qu'elles ne peuvent être prouvées.

Mais comme je l'ai dit d'abord, ce n'eft pas feulement dans l'idée de Dieu que je découvre cet ordre, cet efprit, cette deftination de la nature, à laquelle je me conforme en aimant mes femblables, & qui m'a donné lieu d'en conclure qu'il m'eft naturel de les aimer. J'apperçois encore d'autres traits de cette volonté divine dans les propriétés, dans

la ſtructure de ſes ouvrages, & dans la maniere dont il les gouverne, ou dont il agit ſur eux & par eux. C'eſt donc des effets ſenſibles de la volonté de Dieu, que je tire une ſeconde eſpéce de preuve, qui ſera du nombre de celles que l'école appelle *à poſteriori*, preuve qui s'accordera parfaitement avec la premiere, que j'ai empruntée de l'idée même de Dieu, par une de ces démonſtrations, que la même école nomme *à priori.*

Paſſons donc à préſent de l'ouvrier à l'ouvrage, & cherchons dans la peinture que j'ai faite de l'état où Dieu a mis l'homme par rapport à ſes ſemblables, les premiers fondemens de cette affection mutuelle par laquelle il a voulu les unir.

Sans répéter ici ce que j'ai dit ſur ce ſujet, j'en tire ſeulement une ſuite de propoſitions évidentes, qui me conduiront par degré à une nouvelle maniere de réſoudre le probléme, dont j'ai déja trouvé le dénouement par une autre voie.

1°. Dieu veut, ſans doute, que l'homme naiſſe & que l'homme vive dans cet état de foibleſſe & d'indigence pour l'eſprit & pour le corps, dont j'ai fait une triſte, mais fidéle deſcription, puiſque c'eſt ainſi que l'homme naît & que l'homme vit.

2°. Dieu veut que cette foibleſſe ne ſoit pas ſans appui, & que cette indigence ne ſoit pas ſans reſſource, puiſqu'il fait trouver l'un & l'autre à l'homme par le moyen de ſes ſemblables.

3°. Dieu aſſujettit également tous les hommes à ces deux ſituations. Tous éprouvent des beſoins, tous n'en reçoivent le ſoulagement que par le ſecours d'une main étrangere, il n'en eſt aucun qui puiſſe ſe paſſer entierement de ce ſecours. Bien-loin que la naiſſance, les dignités, les richeſſes affranchiſſent de la loi générale ceux qui ont ces avantages, ce ſont, au contraire, les plus nobles, les plus élevés, les plus riches, qui en multipliant leurs deſirs, multiplient encore plus leurs beſoins, & qui augmentent par-là la dépendance où ils ſont des autres hommes.

4°. Je ne ſçaurois concevoir que, ſelon l'ordre & les deſſeins de Dieu, l'homme doive mettre ſa confiance dans la force ou dans la fraude pour ſuppléer à ce qui lui manque. Non-ſeulement l'idée que j'ai de la perfection divine & les caracteres évidens de l'amour que Dieu a pour les hommes, me font rejetter néceſſairement cette penſée; mais l'expérience me montre que ces deux voies ſont ou inutiles, ou même malheureuſes pour l'homme; que s'il y gagne dans quelqu'occaſion particuliere, il y perd dans le corps entier de ſa vie, parce qu'elles retombent tôt ou tard ſur celui qui les employe, & ne ſervent à la fin qu'à le rendre plus miſérable.

5°. La même expérience m'apprend que ces appuis de ma foibleſſe & ces ſupplémens de mon indigence, qui me ſont ſi néceſſaires, deviennent le prix de ma bienveillance pour ceux dont je puis les attendre : bienveillance qui, ſuivant l'idée que j'en ai conçue, conſiſte plus dans la bonté des actions que dans la tendreſſe des ſentimens, & dans des ſervices réels plutôt que dans un goût perſonnel. Je ne ſçaurois douter que Dieu ne le veuille ainſi. Car je vois qu'en effet, le ſeul moyen ſolide & durable dont je puiſſe me ſervir, pour obtenir des hommes les biens que je deſire d'en recevoir, eſt de leur communiquer ceux qu'ils attendent de moi; & je peux ajouter ici, comme dans ma troiſieme propoſition, que je ne connois dans le monde aucun état, aucune condition, aucun genre de vie, où l'homme ne ſoit obligé de prendre cette voie. Que deviendroit le plus grand Roi de la terre, s'il étoit réduit à ne ſe faire obéir que par la ſeule force de ſon corps, ou par la ſeule ſubtilité de ſon eſprit, ſans pouvoir y joindre l'appas des bienfaits qu'on deſire d'obtenir de lui? Trouveroit-il des Miniſtres de ſa violence ou de ſa fraude, s'il étoit obligé de commencer par exercer l'une ou l'autre ſur chacun de ceux qu'il veut employer à cet uſage, & ſi leur amour propre, animé par la vue du bien qui eſt entre ſes mains, ne les rendoit dociles à ſes volontés & capables par-là de répandre la terreur dans l'eſprit

des autres, ou de les ſurprendre par leur induſtrie pour les réduire à faire ce qui lui plaît ; c'eſt donc l'affection, ou du moins le deſir du bien, qui eſt le premier mobile ou le plus puiſſant reſſort du gouvernement. C'eſt par-là qu'il faut que l'autorité la plus deſpotique commence à ſe faire reſpecter ; & donne, pour ainſi dire, le premier branle à ce mouvement, qui paſſe de degrés en degrés juſqu'à ceux qui ſont les plus éloignés du Souverain.

Réuniſſons à préſent toutes ces propoſitions, & voyons quelle en eſt la conſéquence.

Si Dieu veut que l'homme naiſſe & qu'il vive dans la foibleſſe & dans l'indigence ; s'il veut que l'une & l'autre ne ſoient pas ſans reſſource, & que l'homme puiſſe trouver cette reſſource dans le ſecours de ſes ſemblables ; s'il veut enfin, que l'homme l'obtienne non par la force ni par la fraude, mais par la bienveillance des autres hommes excités à lui faire du bien par celui qu'ils en reçoivent ; ſi ces vérités s'appliquent également à toutes leurs conditions & à celles des Rois mêmes, que me reſte-t-il à en conclure, ſi ce n'eſt que pour ſe conformer à la volonté de Dieu, il faut que tous les hommes ne cherchent à ſoutenir leur foibleſſe, ou à remplir leur indigence naturelle, qu'en méritant, par les effets de leur affection pour leurs ſemblables, d'en obtenir l'appui ou le ſecours dont ils ont beſoin ?

Mais Dieu, qui eſt la vérité même, ne peut vouloir la fauſſeté, la diſſimulation, le déguiſement, en un mot, tout ce qui ne ſeroit qu'un dehors trompeur, & qui cacheroit une haine réelle ſous une affection apparente.

Donc ſi Dieu veut les effets d'un amour mutuel entre les hommes, il veut encore plus la cauſe de ces effets, je veux dire cet amour même, ſans lequel les marques extérieures de la bienveillance ne ſçauroient être ni ſolides ni durables.

Donc Dieu veut que tous les hommes s'aiment réciproquement ; mais agir ſelon la volonté de Dieu, c'eſt agir ſelon le mouvement de la nature, & pour dire la même choſe en d'autres termes, c'eſt vivre ſelon la nature, & vivre ſelon

la nature, c'eſt ce qui eſt naturel à tout être ; il eſt donc naturel à l'homme d'aimer ſes ſemblables.

Mais je n'ai pas ſeulement étudié la condition & l'état de l'homme en général ; j'ai encore examiné la maniere dont Dieu le gouverne, ou ce que Dieu fait en lui, par lui & pour lui dans le commerce qui le lie avec les autres hommes, & j'ai remarqué avec ſoin, que ce qui forme ou qui entretient principalement ce commerce eſt le pouvoir réciproque que nous avons d'exciter les uns dans les autres des ſentimens agréables, qui nous paroiſſent un bien ; ou des ſentimens pénibles que nous regardons comme un mal : pouvoir qui s'exerce tantôt par la parole, tantôt par l'écriture, ou par d'autres ſignes ſemblables, & tantôt par des actions plus marquées ou plus ſenſibles ; mais qui ſe terminent toutes, comme je l'ai dit plus d'une fois, à nous affecter d'une maniere qui eſt tantôt agréable & tantôt déſagréable. Quelle conſéquence cependant, ou quelle liaiſon néceſſaire puis-je découvrir entre la parole ou l'action d'un autre homme & les modifications ou les affections de mon ame ? Ma raiſon, comme je l'ai auſſi obſervé, n'y en apperçoit aucune, & je me ſuis pleinement convaincu qu'il n'y a que l'Etre tout-puiſſant qui agiſſe véritablement en nous à l'occaſion de nos volontés réciproques, & des mouvemens qui les ſuivent dans notre corps : volontés ou mouvemens qui ſeroient ſtériles & inefficaces, ſi Dieu ne leur prêtoit ſa main toute puiſſante, par une opération toujours prête à ſeconder nos deſirs. C'eſt donc lui qui eſt le lien & comme le médiateur univerſel de tout le commerce qui eſt entre les hommes ; C'eſt par lui ſeul qu'ils ont en quelque ſorte le pouvoir de ſe rendre réciproquement heureux ou malheureux, heureux par le plaiſir, malheureux par la douleur, qu'ils ſe font ſentir mutuellement.

Si je médite à préſent ſur les conſéquences d'une vérité ſi certaine, j'y découvrirai aiſément une nouvelle lumiere, qui me manifeſte encore cette volonté générale de Dieu, que j'ai appellée l'eſprit ou l'ame de la nature ; & qui

n'éclate pas moins dans la maniere dont il agit ſur les hommes à l'occaſion de leurs deſirs réciproques, que dans l'état de foibleſſe & d'indigence où il les a tous créés.

Je me demande donc d'abord à moi-même ſi je puis croire que des êtres ſi favoriſés de Dieu qu'ils n'ont qu'à vouloir, pour ainſi dire, & que c'eſt Dieu même qui ſe charge d'exécuter tout ce qu'ils ont voulu, n'aient reçu une ſi grande prérogative que pour ſe nuire à eux-mêmes & aux autres hommes.

Je dis à eux-mêmes; car puiſque la violence ou la fraude retombent tôt ou tard ſur leur auteur, ſi je me ſers pour l'une ou pour l'autre de l'opération toute-puiſſante de Dieu qui ſe prête à mes volontés, je travaille véritablement contre moi, & j'uſe, pour mon malheur, de ce que Dieu ne peut m'avoir accordé que pour ma félicité & par un effet de ſon amour.

Ma raiſon peut-elle concevoir plus aiſément que Dieu exauce & accompliſſe ſi promptement mes ſouhaits dans le commerce que j'ai avec mes ſemblables, & qu'il n'agiſſe ſur eux comme je le deſire, que pour me donner un moyen prompt & facile de leur faire du mal? N'opere-t-il pas auſſi en leur faveur tout ce qu'il opere pour moi? & ſi je les conſidere tous tels qu'ils ſont ſortis de ſes mains, puis-je douter qu'ils n'aient tous autant de droit ſur moi que je puis en avoir ſur eux?

Qu'a-t-il donc prétendu faire par cette opération également prompte à ſervir des êtres égaux? A-t-il voulu les rendre tous également malheureux, ou tous également heureux les uns par les autres? La premiere ſuppoſition eſt abſurde & réſiſte manifeſtement à l'idée d'un Dieu ſouverainement bon, qui n'a créé tous les êtres que par un effet de ſon amour, & qui veut leur donner le bonheur dont ils ſont capables par leur nature. La ſeconde ſuppoſition eſt donc non-ſeulement la plus vraiſemblable; mais elle porte le caractere d'une vérité évidente, parce qu'elle eſt une ſuite néceſſaire de cette égalité de l'amour divin pour des êtres

égaux, que j'ai expliqué ailleurs. Donc il m'eſt impoſſible de préſumer, que ce pouvoir d'agir ſur l'ame de mes ſemblables, lequel devient efficace par l'opération de Dieu même, m'ait été donné pour une autre fin que pour me mettre en état de contribuer à leur bonheur, comme le même pouvoir leur eſt accordé pour concourir au mien.

Appliquons ce principe aux différentes manieres d'exercer un pouvoir ſi remarquable.

Puis-je penſer un ſeul moment, que celui qui, pour former, par la parole, une liaiſon étroite entre les hommes, réveille lui-même dans leur ame les penſées ou les ſentimens qui y naiſſent à l'occaſion des ſons dont leurs oreilles ſont frappées, ne faſſe cette eſpéce de miracle continuel que pour mettre les hommes plus en état de ſe nuire réciproquement ?

Dieu peut-il avoir voulu que la parole, au lieu d'être l'expreſſion ſimple de la vérité, ne fût qu'un ſigne trompeur & infidele, dont l'uſage fut de rendre la fauſſeté plus commune & moins reconnoiſſable ? ou qu'il devînt le canal ordinaire de la fraude, de la calomnie, de la trahiſon & de tous les autres maux, qui ſont des ſuites de l'abus que les hommes font de la parole ? En un mot, ce talent qui les met ſi fort au-deſſus du reſte des animaux, ne ſera-t-il, dans les vues du Créateur, qu'une diſtinction funeſte, qui les réduira à un état plus fâcheux que les êtres qui en ſont privés, & Dieu qui communique une partie de ſes perfections à ſes créatures ſuivant les degrés de ſon amour pour elles, n'aura-t-il plus aimé les hommes, qui ſont les plus parfaits de ſes ouvrages viſibles, que pour leur donner lieu de ſe rendre plus dignes de ſon averſion, en abuſant par la haine, d'une faculté qui devoit être le lien & comme l'interprête de leur amour ?

Ce que je dis de la parole, je peux l'appliquer également à l'écriture, & en général à toutes les actions par leſquelles un homme fait quelqu'impreſſion ſur un autre homme.

Parce qu'un ſentiment douloureux s'excite dans l'ame de celui que je frappe, m'imaginerai-je que quand Dieu veut

bien remuer lui-même mon bras, suivant les loix générales qu'il a établies, & former dans mon ennemi le sentiment qu'il a du coup que je lui porte, il veut que son opération efficace me serve à satisfaire ma haine, ou à suivre au hasard le mouvement de quelqu'autre passion.

Parce que plusieurs corps & souvent même plusieurs esprits sont plus forts qu'un seul, dirai-je qu'il est conforme aux idées & à la sagesse de l'Etre souverainement parfait, que plusieurs hommes se réunissent pour en accabler un seul qui ne leur fait aucun mal, & qui ne leur déplaît que parce qu'ils veulent s'approprier ce qu'il posséde, ou le forcer à à devenir l'esclave ou l'instrument de leur cupidité ?

Si toutes ces conséquences sont également absurdes, si elles répugnent évidemment à la notion la plus simple que je puisse me former de la perfection divine, je ne sçaurois donc m'empêcher de reconnoître, que lorsque Dieu prête son secours aux hommes pour agir les uns sur les autres, ou plutôt, lorsque lui-même veut bien agir pour eux, sa volonté est qu'ils usent de son action, non pour se nuire mutuellement & se rendre également malheureux ; mais pour contribuer réciproquement à leur perfection & à leur bonheur, ce qui renferme toutes les vues & tous les effets d'un véritable amour.

Comment pourrois-je même douter de la volonté de Dieu sur ce point. Je l'ai déja dit ailleurs : je dois affirmer de l'Etre infiniment parfait tout ce qui me paroît évidemment renfermé dans l'idée de la plus haute perfection : je dois en nier ou en exclure tout ce qui est aussi évidemment contraire à cette idée. Mais pour commencer par le dernier, rien ne seroit plus imparfait que d'opérer continuellement des miracles en faveur d'une créature, dans la vue de la mettre aux mains avec ses semblables, & d'armer tout homme contre tout homme. Rien de plus parfait au contraire, que de communiquer en quelque sorte à des êtres bornés le pouvoir de la Divinité même, afin qu'ils deviennent, l'un pour l'autre, les instrumens de l'amour divin, c'est-à-dire, de cet

amour essentiellement bienfaisant qui tend toujours à la béatitude des êtres intelligens qu'il a formés pour les associer à la sienne. Donc il m'est impossible d'attribuer à Dieu la premiere de ces intentions. Donc il ne m'est pas plus possible de lui refuser la seconde.

Réunissons donc à présent toutes ces réflexions, & voyons si elles ne renferment pas la solution du problême que j'examine.

Je ne sçaurois ignorer les desseins de Dieu sur moi & sur tous les hommes, lorsqu'il a établi entre nous ce commerce merveilleux de pensées, de sentimens, d'actions. Chaque fois que je sens ma volonté foible par elle-même devenir puissante & efficace par le moyen de l'opération divine, je dois entendre au fond de mon être une voix secrete qui m'avertit, que l'ordre & la volonté de mon auteur est que je me serve de cette opération admirable pour le bien commun & particulier des autres hommes, parce que tout usage contraire que j'en puis faire est un abus & une espéce de sacrilége, par lequel je profane ce qu'il y a de plus sacré, en faisant servir la divinité même à ma volonté déréglée plutôt qu'à la sienne, qui est le principe de tout ordre.

Mais être toujours dans la disposition de faire du bien à tous mes semblables, c'est avoir pour eux cet amour dont j'ai expliqué la nature dans ma derniere Méditation.

Donc je dois les aimer de cette maniere, & la loi qui m'y oblige est une loi non-seulement renfermée dans l'idée que j'ai de Dieu, mais toujours manifestée à mes yeux, & comme publiée à tous momens par son action même, qui est pour moi un signe éclatant & continuel de son intention.

Or, vivre selon la loi, selon l'intention de Dieu, agissant comme auteur, comme conservateur, comme modérateur de la nature, c'est vivre véritablement selon la nature; & vivre selon la nature, c'est ce qui est naturel à tous êtres.

Donc non seulement l'homme doit aimer ses semblables; mais il lui est naturel de le faire, & le problême qui m'oc-

cupe si fortement est résolu par la connoissance que j'ai de la maniere dont Dieu nous gouverne, ou de l'action continuelle qu'il exerce, comme je l'ai déja dit, en nous, par nous & pour nous.

Mais s'il est vrai que l'idée même de la Divinité, que l'état où Dieu a créé l'homme, que la maniere dont il agit en sa faveur, prouvent également qu'il a voulu l'unir avec ses semblables par les liens d'une bienveillance réciproque, pourquoi donc cette volonté du souverain moteur, & de l'esprit universel de la nature, est-elle si rarement suivie de son effet, qu'à en juger par la conduite des hommes, on diroit presque qu'ils sont nés pour se haïr les uns les autres, beaucoup plus que pour s'aimer mutuellement.

Je pourrois bien me dispenser de répondre à cette question qui est, en quelque maniere, étrangere à mon sujet. Le seul but que je me propose ici est de découvrir ce qui est le plus naturel à l'homme, & non pas d'examiner pourquoi il ne fait pas toujours ce qui lui est le plus naturel; je vois en toute sorte de matieres, qu'il ne lui arrive que trop souvent de démentir sa nature par ses actions; mais en subsiste-t-elle moins pour cela, & ne demeure-t-elle pas toujours telle qu'il a plû à Dieu de la former, quelqu'usage que l'homme en puisse faire? Sa conduite peut bien me faire connoître ce qui lui est le plus ordinaire. Mais il n'y a que sa nature considérée en elle-même, suivant l'intention de son Auteur, qui puisse m'apprendre ce qui lui est vraiment naturel, & n'est-ce pas pour cela que je me suis attaché avec tant de soin, dès l'entrée de cette Méditation, à prévenir cette équivoque trop commune, qui nous porte à confondre ce qui est le plus ordinaire à l'homme, avec ce qui est le plus conforme à sa nature, quoique l'un soit différent de l'autre, & que souvent même il y soit directement opposé.

Que si l'on insiste encore après cela à me demander pourquoi l'homme ne suit pas toujours l'impression constante de l'Auteur de son être, sans entrer dans une longue dissertation

tion ſur une matiere ſi délicate ; je me réduirai à deux propoſitions également inconteſtables, qui me ſuffiront pour répondre à cette queſtion.

L'une, que l'homme eſt certainement un être libre, par quelque raiſon que Dieu ait voulu le créer ainſi.

L'autre, que cet être libre n'eſt qu'un homme, c'eſt-à-dire, un être imparfait & ſujet à ſe ſervir mal-à-propos d'une liberté qui ne mériteroit pas ce nom, comme je l'ai dit ailleurs, ſi elle ne renfermoit le pouvoir d'en abuſer, comme celui d'en bien uſer.

Dieu veut donc, à la vérité, & toutes ſortes de preuves m'en ont convaincu, que l'homme aime ſes ſemblables. Mais il veut en même-temps que cet homme qu'il a fait libre les aime librement. Créateur & Modérateur de tous les êtres, il les gouverne ſelon la nature qu'il leur a donnée, & comme il aſſujettit les êtres néceſſaires à une néceſſité abſolue, il dirige les êtres libres par des Loix qui ne donnent aucune atteinte à leur liberté, mais qui n'en ſont pas moins certaines, parce que l'homme a le triſte pouvoir d'y réſiſter. Dieu veut donc encore une fois que j'aime librement mes ſemblables ; mais vouloir que je les aime librement, c'eſt toujours vouloir que je les aime. Je peux bien contrevenir à cette volonté, mais je ne ſçaurois la changer, & elle ſubſiſte telle qu'elle eſt en elle-même, malgré l'abus que je fais de ma liberté. Une Loi ne perd rien de ſa certitude ou de ſa notoriété par la déſobéiſſance de ceux qui ne l'obſervent pas ; autrement il y a long temps qu'il ne reſteroit plus de régles dans le monde, & l'homme auroit acquis le funeſte privilége de n'en reconnoître aucune, s'il ſuffiſoit de les violer pour les anéantir, & ſi la tranſgreſſion de la Loi en étoit l'abrogation.

Elle vit donc toujours & elle vivra éternellement, cette Loi écrite dans l'idée & dans la conduite de Dieu, qu'on peut appeller une Loi d'amour, qui m'oblige à me ſervir de ce qu'il opere en ma faveur & au gré de mes deſirs, pour faire du bien à mes ſemblables. Dieu ne ceſſe point

de le vouloir, & voilà ce qui forme vraiment l'ordre & l'esprit de la nature à mon égard. Mais parce que je ſuis libre & imparfait, je ne le veux pas toujours, & voilà ce qui me montre, non pas l'eſſence, mais le déréglement ou la dépravation de mon être; déréglement ou dépravation que Dieu ne laiſſe pas impunis; puiſque le violement de la Loi dont je parle, eſt la cauſe de tous les maux dont les hommes ſont affligés. Ainſi ſa volonté éclate toujours également, ou par le bonheur, qui eſt ma récompenſe ſi je la ſuis, ou par le malheur, qui devient ma peine & mon ſupplice, ſi je ne l'obſerve pas. Il en eſt donc ſur ce point de la Loi du ſouverain Maître de la nature, comme de celles des Rois, ſes images, qui ne conſervent pas moins leur autorité par la récompenſe de ceux qui s'y ſoumettent, que par le châtiment de ceux qui y réſiſtent.

Toutes les démonſtrations que j'ai tirées de cet eſprit de la nature, qui n'eſt autre choſe que la volonté de ſon auteur, pour prouver qu'il eſt naturel aux hommes de s'aimer les uns les autres ou de ſe faire du bien mutuellement, ſubſiſtent donc en leur entier. Je pourrois même en demeurer là, & me contenter de ces preuves que je ne ſçaurois combattre ſans renoncer à l'uſage de ma raiſon: mais comme elles paroîtront peut-être trop abſtraites à certains eſprits qui ont de la peine à remonter juſqu'à Dieu pour y chercher ce qui doit être regardé comme naturel à l'homme, je deſcendrai volontiers avec eux juſqu'à la baſſeſſe ou à l'imperfection de mon être comparé, avec Dieu, pour ne conſidérer plus que moi ſeul, & pour examiner ſi la connoiſſance de ma nature indépendamment même de l'idée que j'ai de l'Etre infini & de ſa volonté, ne me ſuffit pas pour découvrir, par une autre méthode, ſi je ſuis né pour aimer les autres hommes ou pour les haïr.

Quand je veux m'étudier moi-même dans cette vue, & faire comme l'analyſe des mouvemens qui ſe paſſent dans mon ame à l'occaſion de mon amour ou de ma haine pour les autres hommes, j'y remarque une eſpéce de progrès, où je diſtingue comme quatre degrés différens:

1°. Je ſens d'abord les diverſes impreſſions que ces paſſions contraires font ſur moi, & je puis, ſans aller plus loin, examiner ſeulement quelle eſt celle qui me donne plus de ſatisfaction.

2°. Je peux remonter enſuite à la cauſe de ces impreſſions, c'eſt-à-dire, au bien qui fait naître mon amour, & au mal qui excite ma haine ; & la ſuite de mes penſées me diſpoſe naturellement à chercher par quels moyens je puis obtenir plus ſûrement ce bien que je deſire, ou éviter ce mal que je crains.

3°. Ma raiſon, ſi elle eſt éclairée, ne s'arrête pas là, & ſe levant du ſenſible à l'intelligible, elle m'inſpire le deſir de ſçavoir ce qui peut contribuer le plus à la perfection de mon être. Eſt-ce mon amour, eſt-ce ma haine pour mes ſemblables ? Et ce troiſiéme degré excite d'autant plus mon attention, que je ne ſçaurois réfléchir ſur moi-même, ſans reconnoître que l'objet continuel de mes vœux eſt de jouir en toutes choſes de ma perfection.

Enfin, comme je ne deſire ma perfection même que parce que mon bonheur m'y paroît attaché, mon amour propre, s'il eſt raiſonnable, ſe portera infailliblement à comparer l'état de l'amour, conſideré dans toutes ſes circonſtances, avec l'état de la haine, enviſagé de la même maniere, pour me mettre en état de bien juger ſi je ſuis plus heureux par l'un que par l'autre.

Entrons à préſent dans un plus grand détail, & voyons ſi chacun de ces degrés ne me fournira pas une nouvelle ſolution du problême que j'examine avec tant d'attention.

Je commence par le premier, & je n'ai beſoin pour le bien approfondir, que de me remettre devant les yeux le précis de ces propoſitions, dont j'ai établi la vérité dans ma derniere Méditation, en expliquant la nature de l'amour & de la haine.

1°. Tout me plaît dans l'amour que j'ai pour les autres hommes, ſentimens directs, ſentimens acceſſoires.

Sentimens directs, qui conſiſtent dans ma complaiſance en

moi, augmentée par les biens que j'ajoute ou que je veux ajouter à mon être, & que je regarde comme le fruit de mon amour.

Sentimens acceſſoires, qui ſont le plaiſir de me croire plus eſtimé & plus eſtimable, plus aimé & plus aimable; de ſentir les rapports & les conſonnances qui forment les liens d'une amitié réciproque; d'augmenter mes plaiſirs & de diminuer mes peines, en les partageant avec ceux que j'aime.

2°. Si quelque choſe me déplaît dans l'amour, ce n'eſt qu'un mêlange de haine fondée ſur le mal qui s'oppoſe au bien dont je veux jouir, ou qui m'en fait craindre la perte.

3°. Tout me déplaît, au contraire, dans la haine, ſentiment direct ou principal, ſentimens acceſſoires.

Sentiment direct, qui n'eſt qu'une eſpéce de déplaiſir en moi-même, ou une douleur ſecrete de voir la complaiſance que je voudrois avoir toujours dans mon être, combattue, humiliée & preſque anéantie.

Sentimens acceſſoires, qui conſiſtent dans la crainte d'être mépriſé & mépriſable, haï ou haïſſable, ou dans le déplaiſir de n'appercevoir que des oppoſitions ou des diſſonances qui me bleſſent; de voir croître mes peines par le plaiſir qu'elles font à d'autres, & décroître mes plaiſirs, par la peine qu'ils en ont & par les efforts qu'ils font pour les troubler; ſentimens d'autant plus vifs & plus déſagréables pour moi, que ma haine eſt plus déraiſonnable, parce que ce genre de haine multiplie, d'un côté, les cauſes de mes peines, & de l'autre, en redouble la vivacité.

4°. Si quelque choſe me plaît dans la haine, c'eſt un mêlange d'amour cauſé par un bien réel ou apparent, que je me flatte d'acquérir par les effets de ma haine.

5°. Par conſéquent, ai-je dit, en comparant ces deux ſentimens ou ces deux paſſions, l'amour pur & ſans aucun mêlange de haine eſt le plus grand de tous les plaiſirs; la haine pure & ſans mêlange d'amour eſt la plus grande de toutes les peines. L'homme ne pourroit même en ſoutenir le poids, s'il n'aimoit dans le temps même qu'il hait, & ſi la vue du

bien qu'il desire n'adoucissoit pour lui le tourment de la haine. Mais quoique mêlée d'amour & tempérée par ce mélange, elle n'a encore rien de comparable à la douceur de cet amour pur, qui n'est empoisonné par la crainte d'aucun mal.

Par une raison semblable l'amour, quoique mêlé de haine, m'est encore moins pénible que ne le seroit cette haine pure qui n'est corrigée par aucun mouvement d'amour.

Que si l'on met dans la balance, d'un côté, un amour mêlé de haine, & de l'autre une haine mêlée d'amour, ma condition sera d'autant meilleure qu'il y aura plus d'amour dans l'un ou dans l'autre état. Si l'amour y domine j'aurai plus de plaisir & moins de peine; si c'est la haine, j'aurai plus de peine & moins de plaisir.

Enfin, la vengeance par laquelle je cherche à diminuer la torture de la haine, est un nouveau mal bien-loin d'être le remède du premier, & quelque heureuse qu'on la suppose, la modération & la grandeur d'ame, qui sont les effets de l'amour, font une impression encore plus agréable & plus flatteuse sur mon cœur.

6°. Après avoir comparé l'amour & la haine considerés en eux-mêmes, j'ai encore étudié les différentes impressions qu'ils font sur mon corps, & j'y ai senti comme une loi naturelle, qui m'avertit que l'amour m'est plus favorable que la haine.

D'un côté, tout amour réglé par la raison met cette machine que j'anime dans la disposition la plus convenable à sa santé, à sa force, à sa perfection, & le sentiment de cet état fait aussi participer mon ame au bien de son corps.

De l'autre, toute haine, même celle qui paroît le moins contraire à la raison, trouble & déconcerte l'harmonie des mouvemens de mon corps, & en fait sentir tristement le contre-coup à mon ame.

7°. J'ai reconnu que l'amour tend à la conservation ou à la félicité de ceux qui en sont l'objet, & que par là il assure la conservation & la félicité de celui qui aime, par les retours d'affection & de bienveillance qu'il lui attire.

J'ai remarqué, au contraire, que la haine, toujours avide de la destruction & du malheur de ceux qu'elle poursuit, n'est souvent pas moins fatale à celui qu'elle anime, par les maux dont ses ennemis ou leurs vengeurs l'accablent à leur tour.

De toutes ces propositions, que je crois avoir suffisamment établies ailleurs, je tire trois raisonnemens aussi simples que solides, pour me convaincre par autant de démonstrations évidentes, qu'il m'est beaucoup plus naturel d'aimer mes semblables que de les haïr.

1°. Rien ne m'est plus naturel que d'aimer ce qui m'est agréable, ou de fuir ce qui m'est pénible, & par une suite nécessaire de cette proposition, dont la vérité est également sentie par tous les hommes, si le plaisir & la peine se trouvent mêlés dans une disposition de mon ame, il m'est naturel de l'aimer, d'autant plus que le plaisir en surpassera la peine, & de la haïr d'autant plus que la peine l'emportera sur le plaisir.

Or, d'un côté, l'amour consideré seul m'est entiérement agréable, & la haine considerée seule, m'est entierement pénible.

De l'autre, si ces deux sentimens vivent en même-temps dans mon ame, l'amour me charme d'autant plus qu'il y est plus dominant, & la haine m'afflige d'autant plus qu'elle y domine davantage le plaisir de l'amour.

Donc il m'est naturel de me livrer à l'amour, & il ne me l'est pas de me livrer à la haine.

Mais ce qui est vrai de l'amour ou de la haine considerés en général, l'est aussi de l'amour & de la haine, considerés par rapport à mes semblables ; puisque j'y éprouve les mêmes sentimens directs ou accessoires qui caractérisent ces deux mouvemens.

Donc il m'est naturel d'aimer les autres hommes, parce qu'en les aimant, je goûte un plaisir qu'il m'est naturel de desirer, & il répugne à ma nature de les haïr, parce qu'en tant que je les haïs, je sens une peine qu'il m'est naturel de fuir.

Donc je ne haïs, en quelque maniere, que par accident, par un dérangement dans l'ordre naturel de mes inclinations, & comme par un mouvement forcé qui résiste à la premiere pente de mon cœur ; au lieu que de moi-même je me porte à aimer, par une espéce d'instinct, ou plutôt par une inclination qui prévient même ma raison, & qui est comme le mouvement direct de ma volonté.

2°. Il m'est naturel de me plaire dans tout ce qui contribue au bon état de mon corps, & qui l'entretient dans la disposition la plus favorable au jeu de toute la machine, parce que cette disposition même répand dans mon ame une tranquillité, & une espéce de satisfaction qui en est inséparable.

Par la même raison, il m'est naturel de fuir tout ce qui met mon corps dans une situation opposée, & qui produit aussi un sentiment contraire dans mon ame.

Mais la premiere de ces dispositions est l'effet de l'amour, & la seconde est l'effet de la haine que j'ai pour les autres hommes.

Donc il m'est naturel de me plaire à les aimer, & d'éprouver toujours un déplaisir secret lorsque je les haïs ; donc l'amour de mes semblables est aussi conforme à ma nature, qu'il lui est contraire de les haïr.

3°. Il est naturel à un être raisonnable d'aimer ce qui produit des effets favorables au bien commun, & de haïr tout ce qui est suivi d'un effet directement opposé.

Or, l'exercice de mon amour pour les autres hommes a le premier de ces deux caracteres, & l'exercice de ma haine contr'eux a le second.

Donc en ne considérant que le seul attrait de mon plaisir ou de mon intérêt propre, j'aime naturellement mes semblables, & mon premier mouvement ne me porte point à les haïr.

En un mot, pour réunir ces trois démonstrations en une seule, je veux être actuellement heureux, & je crains d'être actuellement malheureux ; mais mon amour pour les autres

hommes, de quelque maniere que je le confidere, foit dans l'impreffion qu'il fait fur mon ame, foit dans celle que mon corps en reçoit, ou dans les effets qu'il produit au dehors, me procure un bonheur actuel. Au contraire, la haine que j'ai pour eux, confiderée de la même maniere, me caufe un malheur actuel. Donc il m'eft auffi naturel de les aimer, & il eft auffi oppofé à ma nature de les haïr, qu'il m'eft naturel de vouloir être actuellement heureux, & qu'il répugne à mon effence de me plaire à être actuellement malheureux.

Donnons encore un nouveau jour à ce genre de démonftration, & faifons voir que fans en pénétrer exactement les raifons, l'homme fent de lui-même combien l'amour, dont il s'agit ici, convient mieux à fa nature que la haine qui lui eft oppofée.

Qu'on difpute, tant que l'on voudra fur la queftion préfente, perfonne ne fçauroit nier qu'il ne lui foit naturel de defirer d'être aimé de fes femblables. J'ai prouvé ailleurs cette vérité, lorfqu'en expliquant la nature de l'amour, j'ai fait voir qu'il y a un plaifir réel à fentir que l'on eft aimé.

D'un autre côté, nous ne fommes pas moins perfuadés, & je l'ai auffi obfervé dans le même endroit, qu'il y a un très grand plaifir à fentir que l'on aime.

Mais nous defirons naturellement tout ce qui nous fait plaifir, & nous nous portons auffi naturellement à nous le procurer, fur-tout quand il ne dépend en quelque maniere que de notre volonté.

Donc, nous defirons naturellement d'aimer & d'être aimés, & nous fentons tous, que nous avons ce defir, qui n'eft autre chofe qu'un commencement d'amour, puifque défirer d'aimer & d'être aimé, c'eft aimer ; & par conféquent la feule douceur qui eft naturellement attachée à ce fentiment fuffit pour nous faire voir combien l'exercice nous en eft véritablement naturel.

Le jugement même que nous portons fur les autres à cet égard, en eft pour nous une preuve fenfible, familiere, continuelle. Quand nous voulons goûter le plaifir d'en être aimés,

aimés, quand nous exigeons qu'ils nous donnent des marques de leur affection, croyons-nous attendre d'eux quelque chose d'extraordinaire ? Ne supposons-nous pas au contraire qu'ils ne font en cela que suivre la pente de la nature, & lorsqu'ils y manquent, ne nous paroissent-ils pas agir contre les premiers mouvemens de l'humanité ?

Mais que pouvons-nous dire d'eux, qu'ils ne soient en droit de dire de nous & qu'ils n'en disent effectivement? Une nature commune nous inspire à tous les mêmes sentimens sur ce point, & nous apprend à en tirer les mêmes conséquences. Je juge qu'il est naturel à un autre homme de m'aimer ; donc je dois juger aussi qu'il m'est naturel de l'aimer. Je juge qu'il n'est pas naturel à un autre homme de me haïr sans sujet ; donc je dois juger aussi, qu'il ne m'est pas plus naturel de le haïr de la même maniere ; en un mot, je dois l'aimer, puisque je veux qu'il m'aime ; je ne dois pas le haïr, puisque je ne veux pas qu'il me haïsse ; &, pour tourner encore la même pensée d'une autre maniere, si, selon mon jugement, il ne fait que suivre la nature lorsqu'il m'aime, s'il y résiste, lorsqu'il me hait gratuitement ; je la suis donc quand je l'aime, j'y résiste donc quand je le hais sans raison. Et encore une fois, je n'ai besoin que de consulter le goût que j'ai pour aimer & pour être aimé. Ce goût qui m'est commun avec tout le genre humain, me démontre sensiblement, que l'homme est né pour aimer ses semblables, & qu'il n'est pas né pour les haïr.

Mais après tout, ces argumens qui me paroissent si évidens, sont-ils entiérement démonstratifs ; & des esprits plus difficiles à contenter que le mien sur une matiere si importante, ne pourront-ils pas raisonner ainsi contre moi?

» L'homme, me diront-ils, est sans doute né pour aimer,
» & l'on peut dire en un sens, qu'il ne hait que parce qu'il
» aime. Mais s'ensuit-il de-là que ses semblables soient na-
» turellement l'objet de son amour ? Ce qu'il aime vérita-
» blement, ce sont les biens qu'il voit entre leurs mains,
» & c'est cet amour même qui devient la source de sa haine,

» parce qu'il veut les en dépouiller pour s'en revêtir.

» A la vérité, s'il ne considéroit que les impressions dif-
» férentes de l'amour ou de la haine, il reconnoîtroit, en
» étudiant bien les mouvemens de son cœur, qu'il lui est
» plus agréable d'aimer les autres hommes que de les haïr.
» Mais l'homme ne se gouverne pas par des réflexions si
» profondes & si délicates ; il agit plus grossiérement, il
» desire tous les biens qui excitent sa cupidité ; il en voit
» une partie entre les mains de ses semblables, & par cela
» seul ils deviennent ses ennemis. Son amour pour les choses
» lui fait haïr les personnes qui l'empêchent d'en jouir,
» parce qu'elles les possédent à son exclusion. Telle est son
» inclination dominante, & c'est par-là qu'il faut résoudre
» le problême qu'on agite sur son amour ou sa haine. A
» quoi sert-il d'étaler avec soin les différentes propriétés de
» ces deux sentimens, & d'en faire une comparaison exacte
» pour en tirer des démonstrations plus spécieuses que so-
» lides ?

» Toute la question se réduit à sçavoir, si l'amour des
» biens que les autres possédent n'est pas plus naturel à
» l'homme, que l'amour de ces autres hommes ? Si cela est,
» comme il est difficile d'en douter, la haine étant l'effet du
» premier de ces deux amours, doit paroître aussi plus na-
» turel à l'homme que le second amour, où il n'a pour objet
» que la personne de ses semblables «.

Je ne crains pas de proposer ici cette objection dans toute sa force, non-seulement elle ne me paroît pas bien difficile à détruire, mais je me flatte même d'en pouvoir tirer avantage pour la cause que je soutiens. Je remarque d'abord que le fondement en est vicieux, ou du moins imparfait. On y suppose que les biens qui sont dans les mains des autres hommes sont le seul motif de l'amour que je puis avoir pour eux. J'ai fait voir au contraire, dans ma derniere Méditation, qu'indépendamment de ce motif, j'éprouve dans l'amour bien d'autres sentimens que j'ai appellés accessoires, & qui m'attachent à mes semblables, quand ce ne seroit

que le plaiſir dont je viens de parler. Je veux dire, celui d'être aimé d'eux & de les aimer. Il n'eſt donc pas vrai que le ſeul aliment naturel de mon affection à leur égard, ſoit cet intérêt groſſier que je cherche à ſatisfaire par leur moyen. Je puis aimer en eux autre choſe que les biens qu'ils poſſédent, & par conſéquent tous les argumens qu'on tire d'une ſuppoſition qui eſt évidemment défectueuſe, tombent d'eux-mêmes, auſſi-tôt qu'on a rétabli le véritable principe dans toute ſon intégrité.

J'obſerve, en ſecond lieu, que ceux-mêmes qui font cette ſuppoſition ne peuvent s'empêcher de reconnoître que, ſi l'homme, attentif à étudier les mouvemens de ſon cœur, jugeoit de l'amour & de la haine qu'il a pour ſes ſemblables par la différence des impreſſions que ces deux ſentimens font ſur lui, il préféreroit celle de l'amour à celle de la haine; mais rien n'eſt plus naturel à un être intelligent & raiſonnable que d'en juger ainſi. Il ſuit donc néceſſairement de ce principe, que l'amour a un titre naturel de préférence ſur la haine, & que ſi l'homme commence à haïr ceux qu'auparavant il lui étoit agréable d'aimer, c'eſt, comme je l'ai déja dit, par une eſpéce d'accident, & parce que le deſir du bien qu'il veut ravir à ſes ſemblables le détourne de ſa pente naturelle & primitive. En effet, s'il pouvoit acquérir ces biens par d'autres voies que celles qui lui ſont inſpirées par la haine, il continueroit à jouir du plaiſir qu'il trouve à aimer & à être aimé. L'amour peut donc être regardé comme l'état commun, ou comme la régle générale. La haine, au contraire, n'eſt qu'un mouvement extraordinaire, & comme l'exception de la regle. Elle me prive du plaiſir que je goûtois avant que de haïr, & elle ne me rendra jamais ce plaiſir, puiſqu'elle ne me fera jamais éprouver la douceur d'aimer & d'être aimé. Voilà donc un bien & un très-grand bien que je ne ſçaurois acquérir par la haine. Au contraire je le trouve toujours dans l'amour, ſans perdre l'eſpérance d'acquérir, par ſon moyen même, les biens qui ſervent de prétexte à ma haine. Or, il m'eſt naturel de tendre non-ſeulement au

bien, mais à tout bien; donc il m'eſt plus naturel d'aſpirer à l'état de l'amour, qui peut me procurer un bonheur complet, que de vouloir vivre dans l'état de la haine, auquel il manquera toujours une partie eſſentielle de ma félicité, je veux dire le plaiſir de ſentir que j'aime & que je ſuis aimé. Je n'ai pas même beſoin, pour penſer ainſi, de cette délicateſſe d'attention qu'on me reproche d'attribuer trop facilement aux hommes. Nous ſentons tous que l'union avec nos ſemblables eſt un bien pour nous, & la nature ſeule nous apprend que l'amour actif ou paſſif nous eſt agréable par lui même. Ainſi le ſçavent tous les hommes, ſans avoir jamais été exercés dans les ſpéculations métaphyſiques, & il réſulte évidemment de ce ſentiment commun, que nous aimons tous naturellement à aimer les autres hommes; mais aimer à aimer, c'eſt aimer; ainſi l'objection même à laquelle je réponds ſe tourne en preuve, lorſqu'on la médite attentivement; puiſqu'on eſt obligé d'y avouer, que l'homme a du moins un goût naturel pour le plaiſir d'aimer & d'être aimé, qui ſuffit pour nous attacher à nos ſemblables, tant que la haine, qui eſt en quelque ſorte étrangere à notre nature, & qui ſurvient, pour parler ainſi, à la vue de quelque bien extérieur, ne s'oppoſe pas à ce goût plus ancien qu'elle dans notre cœur.

Je vais encore plus loin, & pour trancher entiérement le nœud de la difficulté, j'ajoute en troiſieme lieu que la queſtion pourroit paroître plus douteuſe s'il n'y avoit que la haine ou les armes qu'elle me préſente, qui puſſent me procurer ces biens dont les autres hommes ſont les maîtres: on auroit au moins alors un prétexte pour ſoutenir que deſirant naturellement ces biens, je me livre auſſi naturellement à la haine comme au ſeul moyen par lequel je puiſſe me les procurer. Mais il s'en faut bien que je ne ſois dans cette ſituation; les conſeils de la haine ne ſont pas les ſeuls que j'aie à ſuivre: ſi je veux obliger les autres hommes à me communiquer les biens qu'ils poſſedent, les conſeils de l'amour & les ſecours qu'il me donne ſont au moins auſſi favorables;

& quand on ſuppoſeroit que ces deux voies me ſont également utiles pour ſatisfaire mes deſirs, la véritable conſéquence de cette ſuppoſition ne ſeroit pas que la haine m'eſt plus naturelle que l'amour; mais que l'une & l'autre ſont des moyens qu'il m'eſt également naturel de mettre en œuvre pour acquérir les biens que je deſire naturellement.

Mais eſt-il vrai qu'on puiſſe ſuppoſer une égalité parfaite entre ces deux voies? C'eſt ce qui me reſte à éclaircir pour achever de répondre à l'objection que j'ai prévue; & c'eſt en même temps ce qui me conduit au ſecond degré où j'ai dit que je pouvois conſidérer mon amour pour les autres hommes, non plus pour en étudier ſeulement l'impreſſion & la comparer avec celle de la haine, mais pour enviſager le bien qui en eſt l'objet, & chercher principalement ſi c'eſt par la voie de l'amour ou par celle de la haine que je puis m'approprier ce bien plus facilement, plus ſûrement, plus ſolidement.

Pour en faire un juſte diſcernement, & trouver par-là une nouvelle ſolution de mon grand problême, j'ai beſoin de me remettre encore une fois ſur le vaſte théâtre de la ſociété humaine; & reprenant en peu de mots ce que j'en ai dit ailleurs avec plus d'étendue, je dois diſtinguer ici les deux eſpeces d'avantages qu'elle m'offre, ſoit par rapport aux biens que je deſire, ou par rapport aux maux que je crains.

Dans les uns, je vois que l'image ou l'apparence de l'amour dont l'intérêt particulier des membres de la ſociété imite ſi bien les mouvemens, que comme je l'ai remarqué, leur affection perſonnelle ne pourroit pas m'être plus utile. Il eſt vrai que j'y trouve auſſi un mêlange d'inconvéniens preſqu'inévitables: mais je me ſuis auſſi convaincu, que les avantages en ſont infiniment plus grands: enſorte que toute compenſation faite, la ſociété m'eſt, ſans comparaiſon, plus utile que nuiſible.

Dans la ſeconde eſpece de biens que j'y découvre, ce n'eſt plus ſeulement une image de l'amour qui me le procure; c'eſt l'amour même ou la bienveillance des autres hommes,

qui, par des motifs personnels, se portent ou à me faire certains plaisirs ou à me préserver de certaines peines. A la vérité la haine peut m'offrir ici ses services comme l'amour, parce que les instrumens qu'elle met entre mes mains peuvent quelquefois me faire jouir des mêmes biens ou éviter les mêmes maux que l'affection de mes semblables. Mais comme ces instrumens ne peuvent être que la violence ou la fraude, je les ai comparés avec les ressorts de l'amour, & j'ai reconnu que s'ils me sont quelquefois utiles, ils me deviennent tôt ou tard funestes; ensorte qu'à en juger par ce qui convient à toute la suite & au corps entier de ma vie, je n'ai point de moyen plus sûr, plus efficace, plus durable pour satisfaire mes desirs que d'aimer pour être aimé, & de donner à mes pareils des marques de mon affection pour les engager à m'en donner réciproquement de leur bienveillance.

C'est donc de ces deux manieres de considérer la société humaine, que je tire deux nouvelles démonstrations qui ne seront pas moins le dénouement de la difficulté dont je viens de parler, que celui du problême qui m'occupe depuis si long-temps.

1°. Personne ne peut douter qu'il ne soit naturel à l'homme de tendre à l'état qui lui procure de plus grands biens & qui lui fait éviter de plus grands maux.

Or tel est l'état de la société, quand on n'y considereroit que ce que j'ai appellé l'apparence de l'amour imité par cet intérêt qui produit les mêmes effets qu'une bienveillance effective.

Donc il est naturel à l'homme d'aimer la société, & comme elle lui seroit inutile s'il haïssoit chacun de ceux qui en sont les membres, & s'il ne cherchoit qu'à leur faire éprouver les effets de sa haine, je dois dire qu'il ne lui est pas naturel, ou plutôt qu'il est contraire à sa nature de les haïr, puisqu'il se priveroit par-là de tous les avantages & de toute la douceur de l'état qui lui est le plus favorable, soit par rapport aux biens qu'il desire, ou par rapport aux maux qu'il peut craindre.

Me dira-t-on que le véritable point de vue où le problême que j'examine doit être placé eſt le premier âge, ou même la naiſſance du genre humain, temps qui a précédé l'établiſſement de toute ſociété, & qu'ainſi l'homme qui ignoroit alors les avantages de cet établiſſement ne pouvoit encore être engagé par ce motif à aimer ſes ſemblables?

Mais ſi quelqu'un veut me faire cette objection, je le prierai de me dire s'il peut imaginer aucun temps dans lequel l'homme ait ignoré entiérement l'utilité & la douceur de la ſociété! Les premiers hommes n'en ont-ils pas vu le commencement, & comme une ébauche imparfaite dans la famille même où ils étoient nés? Le pere, la mere & les enfans n'ont-ils pas formé l'abrégé, & pour ainſi dire, les élémens d'une petite république, où, dès l'enfance du monde, ils ont ſenti les avantages de l'union & les inconvéniens de la diviſion? A meſure que les liaiſons ſe ſont multipliées, ſoit par la parenté & par l'alliance, ſoit par les relations que le voiſinage & la convenance des inclinations ont ajoutées à celles qui ſont plus naturelles, les hommes n'ont-ils pas encore mieux connu l'importance des ſecours qu'ils peuvent tirer les uns des autres? A-t-il donc jamais été bien difficile à un amour-propre raiſonnable, tel que je ne ceſſe point de le ſuppoſer, ou à tout homme qui peut connoître ſes véritables intérêts, de prévoir que les fruits de la ſociété deviendroient toujours plus abondans à meſure qu'elle s'étendroit davantage? Les inconvéniens mêmes de l'état contraire ne ſuffiſoient-ils pas (comme ils ont ſuffi en effet) pour lui faire comprendre cette vérité? Mais s'il n'y a eu aucun temps où l'homme ne l'ait reconnue par ſa propre expérience; s'il n'y en a eu aucun où il n'ait pu s'en convaincre encore plus par ſes réflexions, il n'y en a pas eu non plus où l'attrait des biens qu'il trouve dans la ſociété, n'ait été capable de l'engager à aimer ſes ſemblables. Ainſi ma preuve ſubſiſte dans toute ſa force, & j'y ajoute ſeulement que ce motif devient d'autant plus puiſſant, que la ſociété où l'homme peut vivre, devient plus parfaite.

2°. Je passe maintenant à une seconde espece de démonstration qui se tire moins des avantages généraux dont nous jouissons dans la société, que de la nature des moyens dont nous pouvons nous servir pour y acquérir ces avantages particuliers qui dépendent des dispositions personnelles où les autres hommes sont à notre égard, & je raisonne de cette maniere:

Il est naturel à l'homme d'aimer non-seulement le bien qui est l'objet de ses vœux, mais les moyens qui peuvent l'y conduire, & sur-tout ceux qui l'y conduisent le plus sûrement. Ces moyens sont eux-mêmes un bien pour lui, puisqu'ils deviennent la cause de celui qu'il desire; & d'ailleurs ce seroit en vain que l'homme aspireroit naturellement à être heureux, s'il n'aspiroit aussi naturellement à prendre les moyens par lesquels il peut y parvenir.

Or le moyen, non-seulement le plus direct, mais l'unique qui puisse le faire jouir sûrement & tranquillement des avantages qu'il ne peut recevoir que par un effet libre de la volonté des autres hommes, est de mériter leur affection par les témoignages sinceres de la sienne. Je dis *sinceres*, parce que s'ils ne le sont pas, sa tromperie bientôt découverte, le livrera aux effets de leur haine au lieu de lui faire éprouver ceux de leur amour. C'est une vérité que j'ai suffisamment établie, lorsque j'ai montré combien la voie de la violence & celle de la fraude étoient, non-seulement inutiles, mais nuisibles à celui qui les emploie.

Donc il est naturel à l'homme, que la raison conduit, d'aimer dans la société, non-seulement l'image, mais la réalité d'une bienveillance effective, comme le seul moyen solide & durable d'acquérir & de conserver les biens qu'il ne peut attendre que de celle de ses semblables.

Donc il lui est aussi naturel de se porter à les aimer que de tendre aux moyens qui peuvent le rendre heureux.

Donc, pour achever de détruire entiérement l'objection que je me suis proposée, plus je desire naturellement les biens qui sont possedés par d'autres hommes, plus mon amour-

amour-propre, s'il eſt raiſonnable, me diſpoſe auſſi naturellement à les aimer, parce que c'eſt-là le véritable moyen d'en obtenir beaucoup plus que je ne pourrois le faire par toute autre voie. C'eſt donc pour la ſeconde fois que je mets à profit l'objection dont il s'agit, & je vois avec plaiſir que la raiſon même dont on ſe ſert pour me prouver que la haine m'eſt naturelle, eſt au contraire une de celles qui me font mieux connoître combien l'amour eſt plus conforme à ma nature.

J'acheve de m'en convaincre en me renfermant toujours dans la ſeule étude de mon être; & après avoir trouvé deux ſources de démonſtrations, l'une dans la nature même des ſentimens oppoſés de l'amour & de la haine, l'autre dans les moyens par leſquels je puis me procurer les biens dont le deſir allume ces ſentimens dans mon cœur, oſons remonter encore plus haut. Paſſant au troiſieme degré que j'ai diſtingué d'abord, voyons ſi le problême que j'enviſage par tant de faces différentes, ne peut pas être encore réſolu par ce deſir de la grandeur ou de la perfection de mon être qui m'eſt ſi naturel qu'il influe dans tous mes autres deſirs, de quelqu'eſpece qu'ils puiſſent être.

J'ai aſſez prouvé ailleurs cette vérité importante pour n'avoir pas beſoin de l'établir de nouveau en cet endroit: mais il ne m'eſt pas inutile d'obſerver ici que c'eſt une vérité dont je ne me vante nullement d'avoir fait la découverte. La connoiſſance en eſt au moins auſſi ancienne que l'étude de la Philoſophie. Toutes les ſectes qui s'y ſont formées, ont également annoncé qu'elles entreprenoient de rendre l'homme parfait; & c'eſt par l'attrait de cette promeſſe qu'elles ont toutes cherché à multiplier le nombre de leurs diſciples.

Partagées preſque ſur tout le reſte des opinions humaines, elles ont conſpiré également à ſuppoſer cette vérité, qu'il eſt naturel à tous les hommes de deſirer la perfection de leur être. Je vois en effet que Ciceron, qui dans ſes ouvrages Philoſophiques n'a preſque fait que recueillir les principales notions qu'il avoit trouvées dans les anciens Philoſophes,

appelle ce desir, le vœu commun de la nature (*b*), qui se fait remarquer non-seulement dans les animaux, mais dans les arbres, dans les plantes & dans tout ce qui est susceptible de progrès ou d'accroissement. Une force étrangere peut bien retarder ou empêcher l'effet de cette pente naturelle; mais s'il ne survient point d'obstacle de ce genre qui interrompe le cours ordinaire de la nature, elle acheve toujours son ouvrage & le porte jusqu'au point de maturité ou de perfection dont il est capable; ainsi l'observons-nous dans cette multitude infinie de créatures qui sont exposées à nos yeux, & sur-tout dans celles qui sont animées, & où nous croyons voir une image (*c*) de nos sentimens & de notre maniere d'agir. Chaque espece différente est distinguée par des qualités qui lui sont propres; & ne pouvant acquérir les avantages d'une autre espece, elles travaillent toutes également à perfectionner ceux qui leur appartiennent; fideles à la loi de la nature, & ne s'éloignant jamais de la fin pour laquelle elles ont été créées. L'homme, ajoutoit Ciceron, l'homme qui excelle si visiblement au-dessus de tous les autres animaux, & dont l'esprit est comme une émanation de la Divinité, sera-t-il donc le seul qui ne soit pas compris dans cette regle générale de la nature? & pendant que chaque être, quoique matériel, tend par un ordre nécessaire à la perfection qui lui convient, osera-t-on dire qu'il ne soit pas naturel à un être spirituel d'aspirer par une volonté libre à cette perfection plus élevée qui lui est propre, & qui n'est autre chose qu'une intelligence ou une raison consommée en quoi consiste toute vertu? *Perfecta mens, id est, absoluta ratio, quæ est idem quod quod virtus.*

Cicer. Tuscul. l. 5.

Ainsi raisonnoit cet Orateur Philosophe en ne faisant que

(*b*) *Unde igitur rectiùs ordiri possumus, quam à communi parente naturâ? quæ quidquid genuit, non modo animal, sed etiam quod ita ortum esset è terra, ut stirpibus suis niteretur, in suo quodque genere perfectum esse voluit.... ut.... omniaque in omnibus quantum in ipsis est, nullâ vi impediente perfecta sint.* Cicer. Tuscul. Quæst. l. 5.

(*c*) *Atque earum quæque suum tenens munus, cùm in disparis animantis vitam transire non possit, manet in lege naturæ: & ut bestiis aliud alii præcipui à naturâ datum est, quod suum quæque retinet, nec discedit ab eo.* Ibid.

consulter la nature ; & pour citer encore ici un plus grand nom dans la science des mœurs, ainsi Socrate l'avoit pensé long-temps avant Ciceron, lorsqu'il faisoit cette réflexion simple en apparence, mais profonde dans son sens, que tous ceux qui élevent des chevaux, des chiens, ou toute autre espece d'animaux, s'attachent naturellement à leur donner toute la perfection dont ces animaux peuvent être capables. Dira-t-on donc qu'il est naturel à l'homme de se gouverner lui-même ou de conduire ses semblables d'une autre maniere & dans d'autres vues qu'il ne gouverne de vils animaux ! S'il cherche naturellement leur perfection, agira-t-il selon sa nature en nuisant à la sienne ou à celle des autres hommes ? Répondra-t-on que si l'homme s'applique à perfectionner les animaux dont il prend soin, c'est uniquement parce que leur perfection lui est utile ? C'étoit en effet l'objection qu'on faisoit à Socrate, mais elle se tournoit en preuve dans la bouche de ce Philosophe : nous sentons donc tous, disoit-il, que tout être nous devient d'autant plus utile, qu'il est plus parfait selon sa nature, & si cela est vrai à l'égard des bêtes, que ne devons-nous pas dire des hommes dont la perfection ou l'imperfection nous intéressent tout autrement : plus ils sont imparfaits, plus ils nous sont nuisibles ; & au contraire plus ils approchent de la perfection, plus leur société nous est avantageuse. Mais pour les rendre parfaits, il faut que nous le soyons nous-mêmes ; & par conséquent notre amour-propre suffit pour nous engager à le devenir, puisque notre intérêt dépend de leur perfection, & que leur perfection dépend, au moins en partie, de la nôtre.

Je raisonne donc ainsi sur ces principes que j'ai établis ailleurs par les seules lumieres de la raison sans avoir recours à aucune espece d'autorité ; & j'y découvre une nouvelle suite de solutions du problême que je crois avoir déja résolu tant de fois.

1°. Je conçois évidemment qu'il est plus parfait d'aimer & de se rendre aimable, de faire du bien & d'en recevoir, que de haïr & d'être haïssable, de faire du mal & d'en souffrir.

Donc ſi je ſuis mes idées claires, ou ce qui revient au même, ſi je ſuis raiſonnable, le deſir que j'ai naturellement d'être parfait, me porte à l'un & m'éloigne de l'autre. Donc il m'eſt auſſi naturel d'aimer les autres hommes que de tendre à ma perfection. Donc il m'eſt auſſi peu naturel de les haïr que de tendre volontairement à mon imperfection.

2°. Je ne deſire pas ſeulement ma perfection propre, je deſire encore celle de la ſociété où je vis; parce que plus elle eſt parfaite, plus elle me ſert à obtenir les biens que je regarde comme une augmentation de mon être, & à éviter les maux qui m'en paroiſſent une diminution: mais qu'eſt-ce qu'une ſociété parfaite, ſi ce n'eſt celle dont tous les membres s'aimant véritablement les uns les autres, travailleroient de bonne foi, & avec une louable émulation, à leur félicité commune? Donc de cela ſeul que j'aime naturellement une ſociété parfaite, il ſuit néceſſairement que la premiere pente de mon cœur tend à aimer mes ſemblables & à en être aimé.

Développons encore plus cette preuve par une réflexion dont j'ai jetté ailleurs les fondemens.

Il y avoit deux voies différentes pour nous faire jouir des avantages de la ſociété. La premiere, étoit de créer des hommes ſi raiſonnables, ſi pleins d'affection les uns pour les autres, qu'ils ſe portaſſent, par ce ſeul motif, à ſe rendre continuellement des ſervices réciproques. La ſeconde, étoit de faire que les hommes, en s'aimant eux-mêmes, aimaſſent leurs ſemblables pour en obtenir les biens ou la ſatisfaction qu'ils en peuvent attendre.

La premiere de ces deux voies auroit été la plus heureuſe pour nous. Auſſi fut-elle préférée dans la premiere inſtitution de la nature. Mais elle a peu duré: le péché a renverſé ce premier plan, & en a rendu un autre néceſſaire. Dieu a ſçu tirer le bien du mal; & par un effet de ſa ſageſſe, il fait ſervir à la conſervation de la ſociété, dont il eſt l'auteur, les paſſions mêmes qui en devoient être l'entier renverſement. Il veut que notre perfection, plutôt acquiſe que naturelle, ſoit

le prix du bon uſage de notre liberté ; que nos défauts mêmes deviennent en quelque maniere le fondement de nos vertus ; & que cet amour de nous-mêmes, qui, ſéduit par nos paſſions, auroit pu être fatal au genre humain, trouve un frein dans nos paſſions mêmes qui nous obligent à ménager nos ſemblables, quand ce ne ſeroit que pour nous les rendre plus utiles.

Mais comme un tel état, bien loin d'être la perfection de la ſociété n'eſt que le remede ou le correctif de ſon imperfection, Dieu met dans le cœur de tous les hommes des ſemences de cette vérité, qu'il n'eſt point de ſociété parfaite, que celle qui ſe forme & qui ſe conſerve par l'affection mutuelle & conſtante de ſes membres. L'idée d'une ſociété de ce genre eſt toujours préſente à notre eſprit, & notre cœur ne ceſſe point de la deſirer comme la ſeule qui ſoit vraiment digne de l'humanité.

Le trouble même & le déſordre qui ne regnent dans la ſociété que parce qu'on n'y ſuit pas des principes ſi purs & ſi conformes à notre raiſon, nous donnent lieu de mieux concevoir quelle ſeroit la paix, la douceur, la félicité d'un état où les hommes feroient par amour ce qu'ils ne font ſouvent que par intérêt, & le feroient ſans doute d'une maniere non-ſeulement plus parfaite, mais plus ſolide & plus durable.

Ainſi le déclarons-nous tous les jours par les jugemens que nous portons ſur les autres hommes, lorſque, libres des paſſions qui les agitent, nous condamnons en eux ou cette violence ouverte ou cette fraude plus cachée, mais non pas moins dangereuſe qui nous déplaiſent par elles-mêmes quoique nous n'y ayons aucun intérêt perſonnel, & qui nous paroiſſent l'infraction & le déshonneur de la ſociété humaine.

La délicateſſe de notre cenſure va encore plus loin. Nous mépriſons ceux mêmes qui nous rendent des ſervices réels, quand nous ſommes perſuadés qu'ils ne s'y portent que par des vues baſſes, intéreſſées, & beaucoup plus pour leur avantage que pour le nôtre. L'homme rougit naturellement d'avouer qu'il agit par de pareils motifs. Ceux qui les écoutent

le plus, ſont ordinairement les plus attentifs à les cacher, & leur diſſimulation même rend hommage à cette vérité, que l'homme n'agit véritablement en homme, que lorſqu'il ſert ſes ſemblables ſans intérêt & par les mouvemens purs & généreux d'un amour naturellement bienfaiſant. Ce que nous penſons ſur ce point à l'égard des autres, ils le penſent à notre égard; & par conſéquent il n'eſt point d'homme qui ne porte au-dedans de lui cette idée d'une ſociété accomplie dont une bienveillance effective ſeroit le lien indiſſoluble.

De-là vient enfin le goût que nous avons tous pour cette liaiſon parfaite que l'amitié forme entre ceux qu'elle unit. nous y ſentons avec plaiſir, comme en raccourci, & dans le cercle étroit d'un petit nombre de perſonnes, ce que nous voudrions pouvoir éprouver en général & dans une ſphere bien plus étendue avec tous les membres de la ſociété humaine.

Je tire donc un nouvel argument de ces réflexions, & je les applique ainſi à mon ſujet.

Toute idée qui ſe trouve également dans l'eſprit de tous les hommes, tout deſir qui agit également dans leur cœur, ne peut être regardé en eux que comme l'ouvrage ou l'impreſſion commune de la nature.

Mais tout homme a dans l'eſprit l'idée d'une ſociété unie par les nœuds d'une affection réciproque: tout homme deſire au fond de ſon cœur qu'une telle ſociété pût ſe trouver ſur la terre. Tout homme ſent que les hommes ſont d'autant plus parfaits, qu'ils approchent plus de cet état, & qu'ils le ſeroient entiérement les uns à l'égard des autres s'ils y parvenoient véritablement.

Donc cette idée & ce deſir ſont en nous l'effet d'une impreſſion naturelle: mais deſirer naturellement une ſociété fondée ſur le plaiſir d'aimer & d'être aimé, c'eſt tendre naturellement à l'amour; & tendre à l'amour, c'eſt aimer. Donc j'aime naturellement mes ſemblables, & mon problême ſe réſout encore une fois par les ſeules conſéquences qui réſultent du deſir que j'ai non-ſeulement de ma perfection,

mais de celle de la ſociété qui a une ſi grande part à la mienne.

Achevons, & ajoutons la quatrieme ſource de démonſtrations à la troiſieme, c'eſt-à-dire les argumens qui naiſſent du deſir que j'ai de ma félicité à ceux que j'ai tirés du deſir de ma perfection, pour mettre la derniere main à ce genre entier de preuves que j'ai puiſées dans le fond même de ma nature.

Deux ou trois réflexions ſimples & générales me ſuffiront, après tout ce que je viens de dire, pour réſoudre encore le même problême par cette voie.

1°. Ma plus grande perfection eſt toujours la ſource de mon plus grand bonheur. C'eſt un principe que je crois avoir pleinement démontré dans ma ſeptieme Méditation: & ma plus grande perfection, quand je le conſidere par rapport aux autres hommes, eſt de les aimer & de m'en faire aimer.

Donc je ne ſçaurois être plus heureux à cet égard, que par l'exercice d'un amour réciproque.

Mais je deſire naturellement mon plus grand bonheur dans tous les états où je puis m'enviſager.

Donc rien ne peut m'être plus naturel ou plus conforme à ma nature, que d'aimer mes ſemblables pour en être aimé.

2°. La plus grande perfection de la ſociété, comme la mienne eſt la ſource de ſon plus grand bonheur; & j'ai fait voir, ou plutôt c'eſt une vérité évidente par elle-même, que la plus grande perfection de la ſociété, eſt d'être unie par les liens d'une affection mutuelle.

Mais le bonheur de la ſociété en général, eſt mon bonheur particulier, & c'eſt ce qui fait, comme je viens de le dire, que je deſire naturellement d'y voir régner cette union qui en fait la félicité.

Donc, ou il faut que je renonce à mon bonheur, ce qui eſt directement contraire à ma nature, ou il faut que je le cherche dans celui de la ſociété.

Or je ne ſçaurois l'y trouver qu'en aimant ſes membres, & en contribuant par-là, autant qu'il m'eſt poſſible, à ce qui la rend heureuſe.

Donc le desir de mon bonheur me conduit directement à aimer mes semblables, & par conséquent cet amour m'est véritablement naturel comme celui de ma béatitude.

3°. Indépendamment même du rapport essentiel qui est entre ma perfection propre ou la perfection commune de la société, & mon bonheur commun ou particulier, il me suffit de sentir que je veux être heureux par la possession des biens extérieurs pour en conclure que j'aime naturellement mes semblables, car je puis toujours faire ce raisonnement.

Il m'est naturel, premiérement de prendre la voie qui me conduit le plus sûrement à l'acquisition & à la conservation des biens dont je veux jouir, parce que j'y fais consister une partie de ma félicité.

Secondement, de préférer un parti où je trouve non-seulement le moyen le plus efficace, par rapport à la fin que je me propose, mais le moyen le plus agréable & qui me fait un plaisir sensible par lui-même, indépendamment du succès que j'en attends pour satisfaire mes desirs, plutôt que de choisir une route qui ne me fait pas arriver si sûrement à mon but, & qui ne m'y conduit que par un chemin triste & pénible.

Or la voie de l'amour a les deux premiers caracteres.

J'ai fait voir d'un côté qu'elle est sans comparaison la plus sûre pour obtenir les biens que je desire.

J'ai montré de l'autre, que l'exercice de l'amour a aussi, sans comparaison, plus de charmes pour moi que celui de la haine, quand même ils me procureroient aussi sûrement l'un que l'autre, les biens par lesquels j'aspire à me rendre heureux.

Donc je ne sçais point m'aimer moi-même, & j'agis directement contre mon véritable intérêt si je me livre à la haine.

Donc au contraire je ne fais que m'aimer solidement moi-même & tendre à ma vraie félicité, lorsque je me laisse conduire par l'amour de mes semblables, qui, par conséquent, est aussi conforme à ma nature que l'amour de mon être même,

Ce

Ce ne peut donc plus être un problême pour moi de ſçavoir s'il m'eſt natutel d'aimer les autres hommes : mais comme j'ai donné tant de ſolutions de ce prétendu problême qu'elles pourroient ſe nuire l'une à l'autre, & s'effacer ou ſe confondre en quelque maniere par leur multitude, je ne ferai peut-être pas mal d'en préſenter ici comme une récapitulation abrégée, & de les amener à l'unité en les déduiſant toutes de cette propoſition ſimple, qu'il eſt naturel à un être raiſonnable de vivre ſelon la raiſon ou ſelon ce que la raiſon lui montre, comme conforme & convenable à ſa nature : vérité qui éclate ſur-tout dans les choſes où je trouve ces deux caracteres réunis.

L'un de ſe rapporter directement au bonheur de cet être. L'autre de pouvoir être connues par la ſeule lumiere naturelle.

Or, telle eſt préciſément la conduite que l'homme doit ſuivre à l'égard de ſes ſemblables. Il n'eſt rien qui ait une relation plus directe avec ſa félicité ; il n'eſt rien qui dépende ſi immédiatement de l'idée la plus évidente que la lumiere naturelle nous donne de la nature de Dieu & de celle de l'homme.

C'eſt donc principalement ſur ce point que je ſuis en droit de dire qu'il eſt naturel à tout être raiſonnable de vivre ſelon la raiſon, & cette propoſition peut même être regardée comme un axiome qui n'a beſoin d'aucune preuve ; puiſque vivre ſelon la raiſon, c'eſt vivre ſelon la nature de l'homme, dont la raiſon eſt la propriété eſſentielle. Or, rien ne peut être plus naturel, comme je l'ai dit ailleurs, que de vivre ſelon la nature, & c'eſt ce qui a donné lieu aux plus grands Juriſconſultes de dire, que ce qu'on appelle le droit naturel n'eſt autre choſe que *Dictamen rectæ rationis*.

Mais ſoit qu'on regarde une propoſition ſi inconteſtable comme un axiome, ou qu'on la conſidere comme une eſpéce de théoreme fondamental, ſuivant le langage des Géometres, il m'eſt aiſé de faire voir que toutes mes démonſtra-

tions précédentes ne ſont que des conſéquences, ou des corollaires de cette premiere vérité, pour parler encore la langue géométrique.

Je reprends donc encore une fois cette propoſition & je dis, il eſt naturel à un être raiſonnable, tel que je le ſuis, de vivre ſelon la raiſon.

Mais vivre ſelon la raiſon, c'eſt vivre ſelon l'eſprit général de la nature, qui n'eſt autre choſe que celui de ſon auteur; c'eſt-à-dire, vivre ſelon l'intention, ſelon les vues, ſelon la deſtination de Dieu même, dont la volonté eſt la ſource, le modele, la regle de la mienne.

Or, Dieu m'apprend, & ſi je l'oſe dire, il me révele clairement, par l'idée qu'il me donne de ſon être & de ſon amour, par l'état de foibleſſe & d'indigence où je nais & où il me laiſſe vivre, par la maniere dont il agit ſur moi au gré de mes ſemblables, & ſur eux à l'occaſion de mes deſirs, qu'il veut que je les aime comme il les aime lui-même.

Donc je ne fais que ſuivre ma nature, en les aimant à ſon exemple & ſelon ſa volonté.

Vivre ſelon la raiſon, c'eſt vivre ſelon ce qui convient le mieux à la nature de mon être, conſidéré indépendamment même de ſon auteur.

Mais, premierement, ce qui lui convient le mieux eſt d'aimer le ſentiment qui a le plus de charmes pour moi, c'eſt-à-dire, celui de l'amour; le ſentiment qui met mon corps auſſi bien que mon ame dans la ſituation la plus agréable; enfin, le ſentiment qui produit au dehors les effets les plus favorables au genre humain, & de le préférer à celui qui a des caracteres directement oppoſés, c'eſt-à-dire, au ſentiment de la haine.

Mais, ſecondement, ce qui convient le mieux à ma nature, c'eſt d'aimer la ſociété de mes ſemblables qui me procure de ſi grands biens, & qui me fait éviter de ſi grands maux, & de travailler à en augmenter les avantages pour moi, en méritant, par les marques de mon affection pour

les autres hommes, qu'ils ajoutent aux biens généraux de la société ceux qui dépendent de leur bonne volonté pour moi, ou de leur bienveillance personnelle.

Mais, en troisieme lieu, ce qui est le plus convenable à ma nature est de tendre à l'état le plus parfait, qui est celui de l'amour réciproque, soit que je considere la perfection par rapport à moi seulement, soit que je l'envisage par rapport à la société liée par l'affection mutuelle de ses membres.

Mais, en dernier lieu, ce qui est le plus convenable à ma nature, c'est d'aspirer toujours à ce qui me rend le plus heureux, & qui consiste dans l'amour de mes semblables, soit parce que ma perfection ou celle de la société est la source la plus certaine de ma félicité, soit parce que l'exercice de cet amour est la seule voie qui me conduise sûrement à la possession des biens que je desire ; soit enfin, par ce qu'il y a un bonheur attaché aux actes mêmes de cet amour, indépendamment de l'utilité que j'en retire.

Donc, il convient souverainement à ma nature d'aimer les autres hommes ; donc il m'est véritablement naturel de les aimer, puisque tout ce qui est renfermé dans ces quatre articles, & qui m'est également naturel, n'est autre chose que l'amour même de mes semblables, considéré sous toutes ses faces différentes.

Donc, par une suite nécessaire de toutes mes démonstrations, ou expliquées avec plus d'étendue, ou réunies comme en un seul point, il y a une absurdité évidente à soutenir qu'il est naturel à l'homme de haïr ses semblables, & cette absurdité n'a pu trouver de défenseurs que parmi ceux qui ont pris la dépravation ou le déréglement de la nature, pour ce qui lui est le plus contraire, c'est-à-dire, pour la nature même. Car si, d'un côté, vivre selon la nature & vivre selon la raison est précisément la même chose pour un être raisonnable ; si, de l'autre, vivre selon la raison, c'est aimer les autres hommes, dire qu'il est naturel à l'homme de les haïr, c'est vraiment dire qu'il lui est naturel

d'agir contre ſa nature ; contradiction groſſiere dont j'ai déja parlé ailleurs, & à laquelle on peut toujours réduire ceux qui attaquent les propoſitions, dont je viens d'établir la vérité.

Faut-il mettre encore dans un plus grand jour une abſurdité ſi ſenſible ? je n'ai beſoin pour cela que d'une ſeule réflexion qui ſera également à la portée de tous les eſprits.

Pour bien juger s'il convient à ma nature de haïr mes ſemblables plutôt que de les aimer, je ne dois conſidérer ni la haine, en tant qu'elle eſt adoucie, tempérée ou corrigée par un mélange d'amour, ni l'amour, en tant qu'il eſt alteré, corrompu, & pour ainſi dire infecté, par un mélange de haine. La raiſon veut que je ſuive en ce point la méthode de Socrate, & comme il compare la ſuprême iniquité avec la ſuprême juſtice, pour découvrir plus ſûrement la nature & les ſuites de l'une & de l'autre, il faut que je compare la haine pure avec l'amour pur, la haine conſommée avec l'amour parfait, en un mot, la haine portée à ſon dernier période, avec l'amour conſidéré dans ſon plus haut degré.

En effet, ſi la haine eſt la diſpoſition la plus conforme à la nature de l'homme, plus cette haine ſera ardente, générale, continuelle, plus auſſi l'homme agira ſelon ſa nature, plus il ſera dans la ſituation qui lui doit plaire davantage, & il ne lui manquera pour être entiérement heureux, que de ſçavoir ſe mettre au-deſſus de toute crainte ; en ſorte que s'il pouvoit parvenir à ſe faire toujours craindre lui-même, il ſeroit au comble de la félicité, puiſque ſon inclination dominante, par rapport à ſes ſemblables, ſeroit pleinement ſatisfaite.

Au contraire, ſi c'eſt l'amour pour la ſociété ou pour ſes membres, qui eſt le ſentiment le plus conforme à la nature de l'homme ; s'il n'y en a point à qui le ciel n'inſpire ce ſentiment dès le premier moment de ſa vie raiſonnable, & qui n'en donnât des preuves aux autres hommes ; ſi des paſſions contraires à ſa véritable nature ne l'en détournoient,

plus cet amour ſera ardent, général, continuel, plus auſſi l'homme agira ſelon ſon eſſence, plus il ſera dans la ſituation qui lui eſt la plus agréable, & il ne manquera à ſon bonheur que de pouvoir ſecouer entiérement le joug des paſſions qui l'empêchent de ſuivre la premiere pente de ſon être ; en ſorte que s'il parvenoit à n'être agité d'aucun mouvement de haine, & à vivre dans un état où il ſeroit toujours ſûr d'aimer ſes ſemblables & d'en être aimé, il jouiroit d'une félicité parfaite à cet égard, puiſque l'inclination dominante de ſon cœur ſeroit entiérement ſatisfaite.

Suppoſons donc d'abord un homme pleinement perſuadé, qu'il eſt naturellement l'ennemi de tous les autres hommes, & que de leur part ils ne ſont pas moins ſes ennemis. Suppoſons qu'il ne donne aucune borne à ſa haine, & que ce ſoit un véritable & parfait Miſantrope, mais un Miſantrope avide, violent, audacieux, qui veuille uſurper les biens, les honneurs, les plaiſirs de tous les humains, ſe rendre maître même de leur vie, les rapporter tous à lui, & les regarder comme ſes eſclaves, ou comme n'étant au monde que pour ſervir d'inſtrument ou de jouet à ſes paſſions.

Que lui arrivera-t-il en cet état, & quelles en ſeront les ſuites ? Il ſe déclarera contre tout le genre humain, mais tout le genre humain ſe déclarera contre lui ; ce ſera un nouvel Iſmaël, dont on pourra dire avec l'Ecriture, que ſa main eſt armée contre tous, & que la main de tous eſt armée contre lui. Eſt-il néceſſaire d'ajouter, qu'il ſera ſûrement opprimé par le plus grand nombre ; & que bientôt ſacrifié à l'intérêt commun, il n'aura vécu que pour donner, par ſa mort, cette leçon ſalutaire à l'humanité, que la haine portée à ſon plus grand excès eſt ſi peu convenable à la nature de l'homme, qu'elle eſt au contraire la cauſe infaillible de ſa deſtruction.

Portons cependant nos vues encore plus loin, & puiſque nous ſommes dans le pays des ſuppoſitions, ne craignons point de les multiplier, & de haſarder même celles qui ont

le moins de vraisemblance. Imaginons donc qu'un seul puisse être plus fort que tous, & que tous soient assez aveugles pour souffrir qu'il exerce sur eux tous les excès d'une haine assez heureuse pour être toujours impunie ; en sorte que craint de tous & ne craignant personne, il puisse dire du genre humain ce que Tibere disoit du Sénat : *O homines ad servitutem paratos.*

Tacit. Annal. L. III. ch. 65.

Il se procurera, à la vérité, tout ce qu'on appelle les biens extérieurs, richesses, plaisirs des sens, autorité fondée sur la crainte, en un mot, l'usage libre & illimité de tout ce qui peut flatter ses passions ; mais il lui manquera toujours la plus douce, la plus intime, la plus satisfaisante de toutes les voluptés, je veux dire, celle d'aimer & de sentir qu'il est aimé : Plaisir que les Rois, dans le plus haut point de leur grandeur, envient souvent aux derniers de leurs sujets, ennuyés eux-mêmes, comme Tibere, de ne voir autour d'eux que des esclaves, & forcés d'avouer tristement, qu'ils n'ont point d'amis. Ce n'est pas tout, non seulement celui que nous imaginons ici, comme le héros de la haine, sera privé de toutes les douceurs de l'amour actif & passif ; mais quelque barbare qu'on le suppose, il ne pourra s'empêcher de sentir le contre-coup de sa haine. Le Tyran le plus inhumain ne cesse point d'être homme, & il n'y a aucun homme qui puisse sentir, sans un véritable déplaisir, que tout ce qu'il hait, le hait encore plus lui-même.

Quel sera donc le véritable état du personnage que nous mettons ici sur la scene, en supposant même ce qui est impossible, qu'il puisse se mettre en état de ne rien craindre ? D'un côté, il n'éprouvera aucun des plaisirs de l'amour, qui sont cependant la plus grande partie de notre bonheur, pour ne pas dire qu'ils sont notre bonheur même ; de l'autre, ne pouvant éviter le tourment de sentir qu'il est haï de tous ceux qu'il connoît, il sera également malheureux, & par le défaut d'amour & par l'excès de sa haine. Est-ce donc là ce qu'on appelle vivre selon la nature, dont le vœu commun & perpétuel est de parvenir à sa plus grande félicité ? N'est-

il pas évident que celui qui hait s'en éloigne d'autant plus qu'il s'éloigne de l'amour parfait, ou qu'il s'approche de la haine consommée; & si c'est-là suivre la nature, ne sera-t-on pas réduit à prétendre que la nature même porte l'homme à se rendre malheureux?

Changeons à présent de supposition, & jettons les yeux sur un objet plus agréable, je veux dire, sur l'amour contemplé dans toute sa perfection.

Celui qui le portera au plus haut degré ne regardera tout le genre humain que comme une seule famille dont il est un des membres; il respectera dans tous les hommes l'égalité de la nature, & il les aimera non seulement comme ses égaux, mais comme ses freres. Il veillera sur eux pour en détourner tous les maux qui les menacent, & il ne sera pas moins attentif à leur procurer tous les biens qui sont en son pouvoir. L'amour qu'il leur porte n'en fera que comme un seul être avec le sien, & sa complaisance en lui-même croîtra à proportion du bien qu'il leur fera, parce qu'il croira augmenter par-là, comme je l'ai dit ailleurs, la perfection ou la grandeur de son être.

Quels seront les fruits d'une disposition si favorable à la société? Il aimera tous les hommes & tous les hommes l'aimeront, comme sa main sera le soutien de tous ses semblables, leurs mains seront aussi son appui, & bien loin de se voir en danger d'être accablé par le nombre, s'il y a des barbares ou des ingrats qui conspirent pour l'attaquer, un plus grand nombre d'hommes sans comparaison s'armera pour le défendre. Il connoîtra donc par son expérience, & il en fera un exemple utile à tout le genre humain, que les biens de l'amour sont aussi avantageux à celui qui les donne qu'à ceux qui les reçoivent, & que pour être heureux autant que la condition humaine le permet, il suffit d'aimer & d'être aimé.

Plus on exclud de la haine tout mélange d'amour, plus on prive l'homme de ce qui peut faire sa plus grande béatitude, & le succès même le plus favorable ne dédommage

point celui qui hait, du déplaisir ou plutôt du supplice de n'aimer rien & de n'être point aimé. Mais il n'en est pas ainsi de l'amour, il devient au contraire d'autant plus heureux qu'il est plus pur & plus dégagé de tout mélange de haine. La privation de ce dernier sentiment est un bien au lieu d'être un mal. Quel est l'homme qui se soit jamais plaint de n'avoir rien à haïr, & qui ait cru avoir besoin de dédommagement, pour se consoler de ne sentir aucun mouvement d'aversion; ainsi celui qui porteroit la haine au plus haut degré sentiroit toujours un vuide immense dans son cœur par l'absence de l'amour que l'homme veut éprouver sans cesse en toutes manieres, pendant que celui qui jouiroit pleinement d'un amour parfait regarderoit l'exemption même de tout sentiment de haine comme une très-grande partie de son bonheur.

Mettons à présent ces deux images, l'une de la haine absolue & consommée, l'autre de l'amour universel & accompli à côté l'une de l'autre, comme Glaucon & Adimante, dans la République de Platon, vouloient placer ces deux tableaux ingénieux, dont l'un représentoit le juste & l'autre l'injuste. Y a-t-il un seul homme qui, les envisageant de sang-froid avec les yeux d'un amour-propre tant soit peu éclairé, ne voulût ressembler à l'une plutôt qu'à l'autre, ou pour mieux dire, qui ne regardât la premiere avec horreur, comme le portrait d'un monstre plutôt que d'un homme, & qui ne s'attachât à la derniere comme à l'objet le plus digne, non seulement de son amour, mais de son imitation?

Or, ce qui est vrai de la haine & de l'amour portés au plus haut point, ne l'est pas moins dans tous les degrés inférieurs, où des diminutions semblables de part & d'autre laissent toujours subsister la même proportion, que la fiction de la haine & de l'amour considerés dans leur dernier période ne sert qu'à mettre dans un plus grand jour.

Donc, il est évident, que la nature même de l'homme le porte à l'amour autant qu'elle l'éloigne de la haine, & je commence même à comprendre que je n'avois peut-être

pas

pas besoin de toutes les preuves de raisonnement que j'ai entassées les unes sur les autres; pour me convaincre de cette vérité, il m'auroit suffi de me renfermer dans le fond de mon cœur pour y reconnoître une inclination secrete qui m'attache aux autres hommes; un sentiment intime qui prévient même l'usage parfait de ma raison; un goût que j'ai reçu en naissant, & qui me dispose, comme par un attrait ou un instinct naturel, à aimer la société de mes semblables, soit que je considere celle qui me lie avec tous les hommes en général, soit que je fasse attention à ces sociétés particulieres, dont le cercle bien moins vaste ne renferme que ceux qui sont unis avec moi par des relations plus personnelles.

Je me suis trop étendu sur les preuves de raisonnement pour m'arrêter long-temps à développer ce nouveau genre de preuve, qui est de pur sentiment; mais je dois au moins en indiquer ici les principales sources, pour faire voir, en finissant cette Méditation, combien mon cœur est naturellement d'accord avec mon esprit sur une matiere si intéressante pour l'un & pour l'autre.

C'est dans cette vue que j'écarte d'abord toutes les raisons tirées de mon intérêt, qui m'ont fait concevoir jusqu'ici combien la société humaine est désirable pour moi par les biens extérieurs qu'elle me procure. Je suppose, au contraire, que je sois aussi parfait & aussi heureux qu'un mortel le puisse être sans le secours des autres hommes, ne craignant aucun des maux, & ne desirant aucun des biens qui sont hors de moi, exempt de tous les besoins qui excitent mes desirs, ou ayant de quoi y satisfaire par mes seules forces. En un mot, je me mets, par une nouvelle fiction de mon esprit, dans la situation de ces peuples de la Germanie, dont Tacite disoit, qu'ils étoient parvenus à un tel degré de jouissance ou plutôt de modération & de bonheur, qu'il ne leur restoit plus rien à desirer. Je dis que dans cet état même je ne cesserai pas d'aimer encore les autres hommes, je les aimerai seulement d'une maniere plus pure & plus dégagée de tout ce qu'on appelle ordinairement intérêt.

Si quelqu'un doute de cette vérité, & s'il demande par quel charme ſecret je m'attacherai dans cette ſuppoſition à ceux de qui je n'aurai rien à deſirer, je le prierai de comparer l'état de la ſolitude avec celui de la ſociété, non par rapport aux biens ou aux maux extérieurs de l'un ou de l'autre état; mais uniquement par rapport à l'impreſſion que chacune de ces deux ſituations, je veux dire l'abſence ou la préſence des autres hommes, font ſur moi, de quelque maniere que j'en uſe, ou pour le vice, ou pour la vertu. Je ne demande à tout eſprit attentif qu'un petit nombre de réflexions, pour le mettre en état de connoître, par voie de ſentiment, la différence de l'une & de l'autre, & d'y découvrir la cauſe de ce que j'appelle une eſpece d'inſtinct naturel qui m'attache à la ſociété.

1°. Telle eſt la nature de mon être, qu'il m'eſt plus pénible, ſans comparaiſon, de ne rien voir, que de beaucoup voir; de ne point parler, que de parler ſuffiſamment; & en général de ne pas agir que d'agir. Il eſt vrai que l'excès de l'action me fatigue & me déplaît; mais ſi je puis opter entre une ceſſation totale d'action & une action modérée, mon eſprit n'héſite pas à prendre le dernier parti, & j'en ai expliqué ailleurs la raiſon, quand j'ai dit, qu'il a plû à Dieu, comme l'expérience me le montre, d'attacher un ſentiment agréable à l'exercice de toutes mes facultés, parce que j'y apperçois plus diſtinctement la perfection de mon ame. De-là vient que la privation de quelqu'un de nos ſens, & ſur-tout de ceux qui nous mettent le plus en état d'agir au-dehors, nous eſt ſi ſenſible, & que nous le regardons comme une eſpéce de diminution de notre être.

Non-ſeulement je deſire d'agir, mais j'aime encore à recevoir les impreſſions agréables qui viennent des objets extérieurs, & qui ſont de telle nature, que je ne ſçaurois y ſuppléer aiſément par mon imagination. C'eſt un peintre qui me plaît à la vérité, mais qui n'agit point ſans un effort que je ne puis ſoutenir long-temps, & dont la peinture la plus fidele demeure toujours fort au-deſſous de ſon original.

J'aime donc également en un ſens, & à agir & à éprouver l'action des objets extérieurs ; mais, en premier lieu, j'agis beaucoup moins dans la ſolitude que dans la ſociété. Mes yeux, mes oreilles, ma langue y ſont dans une inaction penible, qui me prive du plaiſir de voir des portraits vivans de mon être, d'entendre des ſons propres à réveiller en moi des idées ou des ſentimens agréables, & de tracer par mes paroles dans l'ame de mes ſemblables une image flatteuſe de mon eſprit.

Par la même raiſon j'y reçois moins de ſenſations qui me plaiſent, & j'apprends, par cette eſpece de langueur où je tombe loin du commerce des hommes, que la nature m'a formé pour la ſociété où mon ame, vivant dans une action & dans une paſſion continuelle, goûte également l'une & l'autre, parce qu'elles changent & diverſifient, pour ainſi dire, à tous momens la ſcene du ſpectacle qu'elle ſe donne à elle-même.

2°. Ce n'eſt pas ſeulement cette eſpece d'action ou de paſſion, dont mes ſens ſont les inſtrumens, qui ceſſe ou qui languit dans la ſolitude ; mes facultés les plus ſpirituelles y éprouvent auſſi une eſpece d'indolence, qui ne m'eſt pas moins inſupportable. Je me perds, comme dans le vague de mes penſées, lorſqu'elles ne ſont point fixées ou ſoutenues par l'appui que je trouve dans celles des autres hommes ; & ſouvent je me trouve alors dans cet état, où je dis que je ne penſe à rien, parce que mon attention ne fait que couler négligemment ſur une multitude confuſe d'objets, qui n'y excitent aucune penſée clairement & diſtinctement apperçue. De-là vient que, ſurchargé en quelque maniere du poids de mon eſprit, je cherche naturellement la ſociété, comme un voyageur qui a été long-temps ſur mer, aſpire à revoir la terre & la decouvre de loin avec plaiſir, quand ce ne ſeroit que parce qu'elle lui préſente des points fixes & variés, où ſes yeux fatigués depuis long-temps par la vue d'un objet immenſe, mais uniforme, ſe repoſent agréablement à ce premier plaiſir, la ſo-

ciété joint celui qui naît de la nouveauté, de la singularité, de la diversité des pensées de nos semblables ; plaisir toutours accompagné d'un sentiment agréable de notre perfection, qui nous paroît croître à mesure que nos connoissances se multiplient. Notre amour propre augmente même souvent la douceur de ce sentiment, soit qu'il nous persuade en secret, que dans ce commerce d'esprit qui est entre nous & les autres hommes, nous donnons plus que nous ne recevons, soit qu'il se nourrisse de leur approbation, ou qu'il sçache mettre à profit leur contradiction même, qui devient souvent une nouvelle matiere de complaisance en nous, parce que nous nous flattons d'y montrer encore mieux la supériorité de notre génie.

3°. Si mes sens & mon esprit sont plus satisfaits dans la société que dans la solitude, j'y jouis aussi beaucoup mieux de mon cœur, qui ne se plaît pas moins à éprouver les sentimens dont il est capable, que mon esprit à exercer les opérations qui lui sont propres. Outre que la société présente toujours de nouveaux objets à mon amour, je suis fait de telle maniere que je m'aime toujours moins, quand je m'aime seul, que lorsque je m'aime en aimant d'autres hommes. Comme ils m'engagent à me considérer sous les divers rapports que j'ai avec eux, je me multiplie, pour ainsi dire, en autant d'objets qu'il y a de faces différentes sous lesquelles je me regarde, & dont chacune donne une nouvelle pâture à mon amour-propre. S'il est donc vrai, d'un côté, que je ne cherche qu'à m'aimer moi-même de plus en plus ; s'il est vrai de l'autre, que je m'aime plus dans la société que dans la solitude, puis-je douter que je ne me porte naturellement à l'état, qui satisfait le plus mon inclination dominante, & qui augmente de beaucoup le plus grand de tous mes plaisirs ?

4°. Les impressions des sens, les pensées de mon esprit, les mouvemens de mon cœur, m'excitent également à me produire au dehors, non-seulement par la parole, mais encore plus par les actions. C'est par-là même que l'homme se

flatte de faire éclater davantage sa force, sa sagesse, sa grandeur d'ame. Bien penser, c'est beaucoup ; bien parler, c'est encore plus ; mais bien agir & faire de grandes choses, voilà ce qui nous donne la plus haute idée de nous-mêmes, soit par le jugement direct que nous en portons, soit par le contre-coup, & comme par la réflexion de celui que nous croyons lire dans l'esprit des autres hommes.

La solitude me refuse cette double satisfaction. D'un côté, elle ne me peut fournir aucune occasion de faire de ces actions qui frappent mon ame ; & de l'autre, quand je pourrois en faire de ce genre, comme elles seroient sans témoins, elles seroient aussi sans gloire. Réduit au seul témoignage de ma conscience, je serois, dans la solitude, un acteur sans théâtre comme sans spectateur, & puisque je mesure autant ma grandeur sur l'opinion des autres que sur la mienne, je ne jouirois jamais que d'une partie de mon être.

5°. Qu'on ne me dise donc point qu'au contraire je dois en jouir plus pleinement dans la solitude, parce que je puis m'y posséder sans partage ou sans distraction, n'y vivre que pour moi & n'y être occupé que de moi seul ; au lieu que dans la société, je suis souvent forcé de me prêter aux desirs des autres, afin qu'ils se prêtent aux miens ; de vivre pour eux, autant & peut-être plus que pour moi, & d'acheter ce qui me plaît dans leur commerce par la perte d'une partie de cette liberté ou de cette indépendance, qui est le plus flatteur de tous mes biens. Je sçais qu'il y a eu des Philosophes qui ont raisonné de cette maniere, & qui ont cru que pour s'affranchir de toute servitude & vivre librement au gré de ses desirs, l'homme devoit rompre les liens de la société & se retirer dans la solitude, comme dans un port favorable, où il goûteroit le même plaisir que les Rois, suivant la pensée de Cicéron, je veux dire, la satisfaction de ne reconnoître d'autre empire que celui de sa propre volonté ; mais je sçais aussi que si quelques Philosophes ont enseigné cette morale, il n'y en a aucun qui l'ait pratiquée ;

ou que ſi l'on en a vu qui aient affecté de vivre dans une eſpéce de ſolitude, il y ont cherché plutôt une ſociété de choix & aſſortie à leur goût, qu'une entiere ſéparation de toute ſociété.

Ariſtote avoit donc raiſon de le dire ; pour vivre dans un état ſi contraire à la nature, il faut être un Dieu ou une bête ſauvage, & la raiſon n'en eſt pas difficile à découvrir, ſi l'on ſuit attentivement les idées dont je viens de me ſervir pour expliquer les cauſes de cette inclination naturelle qui me porte à la ſociété.

Je veux jouir de moi-même, il eſt vrai, & c'eſt-là le véritable principe de tous mes amours. Mais ce moi que j'aime avec tant d'ardeur, j'éprouve non-ſeulement qu'il me plaît moins dans la ſolitude, mais qu'il m'y déplaît en quelque maniere ; qu'il m'y devient à charge & quelquefois même preſqu'inſupportable. Dépouillé de tous ces avantages empruntés, dont je le revétis dans la ſociété & qui augmentent à mes yeux l'image de ma perfection, il me paroît comme réduit à une nudité ſemblable à celle qui fit rougir nos premiers parens. Obligé d'avoir toujours les yeux fixés ſur moi, je n'y apperçois que des défauts ou des beſoins ; j'y ſens continuellement ou mon imperfection ou ma miſere, & pour tout dire en un mot, je m'y vois trop & de trop près pour m'aimer autant que je le deſire. Quand même mon amour-propre ſeroit aſſez aveugle pour ne voir rien en moi qui lui déplût, la ſeule uniformité du ſpectacle ſuffiroit pour me fatiguer ; comme la vue du meilleur de mes amis deviendroit non-ſeulement inſipide, mais ennuyeuſe pour moi, ſi j'étois deſtiné à le voir toujours & à ne voir jamais que lui.

La ſociété me plairoit donc quand elle ne feroit qu'interrompre cette vue trop continuelle de moi ſeul ; elle me fait ſortir, pour ainſi dire, de ce tête à tete importun qui ſe paſſe entre moi & moi-même, pour jouir d'un autre moi, qui me plaît beaucoup plus que le premier ; ſoit parce que ſes beſoins plus promptement & plus aiſément remplis me

le ſont paroître moins imparfait ; ſoit parce qu'il me ſemble auſſi plus heureux à cauſe du grand nombre d'impreſſions agréables qu'il reçoit ; ſoit enfin, parce que l'approbation & l'eſtime qu'il croit trouver dans les autres hommes, augmentent la bonne opinion qu'il a de lui-même. De-là vient, comme on l'a remarqué tant de fois, le plaiſir que nous goûtons dans la chaſſe, dans le jeu, en un mot, dans tout ce qui nous dérobe la vue trop conſtante de notre être ſeul & n'exiſtant pour ainſi dire que dans lui-même. L'homme, qui ſe cherche toujours en un ſens, ſe fuit toujours en un autre, parce que voulant ſe trouver heureux, & ne pouvant rentrer au dedans de lui ſans ſe reconnoître malheureux, il ſe hâte d'en ſortir pour ſe jetter avidement dans la ſociété, où il étourdit au moins le ſentiment de ſa miſere, s'il ne peut l'étouffer entiérement. Il lui en coûte, à la vérité, une partie de ſon indépendance, & il eſt obligé de ſe contraindre ſouvent pour les autres, afin que les autres ſe contraignent pour lui ; mais il préfere une eſpece de ſervitude douce & agréable, qui lui épargne la vue de ſa foibleſſe ou de ſon imperfection, à une liberté embarraſſante & pénible qui le rend malheureux préciſément, parce qu'elle le livre trop à lui-même ; & comme une telle diſpoſition eſt commune à tous les hommes, je n'aurois eu beſoin, à la rigueur, que de cette ſeule réflexion pour comprendre combien l'homme ſe porte de lui-même à aimer la ſociété par un ſentiment né avec lui, dont il ne pénetre pas toujours la raiſon, mais qui n'en agit pas moins réellement ſur ſon cœur. Semblable en ce point à la plupart de nos inclinations naturelles, que nous ſentons long-temps avant que d'avoir pu les bien connoître.

Je pourrois entrer ici dans un plus grand détail des plaiſirs que je goûte & des peines que j'évite ou que j'adoucis par le moyen de la ſociété. Mais comme je m'expoſerois par-là à répéter une partie de ce que j'ai dit ailleurs ſur ſes avantages, tels que la raiſon me les fait connoître, je me renferme uniquement dans ces attraits généraux de la ſociété que je viens de développer. Attraits qui, comme je l'ai dit

d'abord, préviennent en nous l'office de la raiſon, & qui ſont la même impreſſion ſur tous les hommes, de quelque caractere qu'on les ſuppoſe, raiſonnables, portés à la vertu, ou enclins au vice ; attraits, qui ſemblent même avoir plus de pouvoir ſur ceux qui ſont les moins parfaits ; parce que, comme je l'ai dit ailleurs, ils ſont moins capables de ſe ſuffire à eux-mêmes, que ceux qui ont plus de perfection ; attraits par conſéquent qui démontrent pleinement cette vérité, qu'il n'eſt point d'homme qui ne ſente dans ſon cœur une pente naturelle pour la ſociété.

M'oppoſera-t-on ici le lieu commun de ſes défauts ou de ſes inconvéniens, & prétendra-t-on que parce qu'elle renferme un mélange de biens & de maux, le ſentiment ou l'intérêt de la nature doit en éloigner autant les hommes, que les y porter ? Mais j'ai prévenu cette objection, lorſque j'ai fait voir combien, toute compenſation faite, la ſociété m'eſt plus utile que nuiſible. Et d'ailleurs ce ſentiment intérieur dont il s'agit uniquement en cet endroit, ce ſentiment atteſté par une expérience continuelle, ne m'apprend-il pas que, quelques peines ou quelques dégoûts que l'homme puiſſe éprouver dans le commerce de ſes ſemblables, il ne peut ſe réſoudre à y renoncer, parce qu'il ſent que la ſolitude lui ſeroit encore plus inſupportable, & que de tous les états, le plus difficile à ſoutenir, c'eſt celui où l'homme ſans appui, ſans ſecours, ſans conſolation ſenſible, retombe, pour ainſi dire, tout entier ſur lui ſeul, & s'accable ſoi-même de ſon propre poids.

L'inclination qui le porte à vivre avec les autres hommes eſt donc non-ſeulement un ſentiment naturel, mais un ſentiment dominant, qui l'emporte ſur tout autre, & qui eſt infiniment plus fort dans ſon cœur que la crainte des inconvéniens qui ſont inſéparables de la ſociété ; inconvéniens qu'il eſpere toujours d'éviter ou de réparer, ou de compenſer par de plus grands avantages, & qui d'ailleurs n'ont aucune proportion à ſes yeux avec ceux d'une entiere ſolitude.

Ainſi

Ainſi en jugent tous les hommes, & plus éclairés & de meilleure foi ſur ce point qu'Hobbes & ſes ſectateurs ; ils me reprocheroient peut-être, s'ils voyoient cet ouvrage, d'avoir employé tant de temps à leur prouver ce qu'ils ſentent tout auſſi bien que moi, je veux dire, qu'ils aiment naturellement la ſociété, indépendamment même, comme je l'ai dit d'abord, des biens extérieurs qu'ils en peuvent attendre.

Mais ce ſeroit bien en vain qu'ils naîtroient tous avec cette inclination, s'ils la rendoient inutile & même nuiſible, par une averſion déraiſonnable qui, les rendant ennemis les uns des autres, les mettroit dans une ſituation encore plus triſte que la ſolitude. Ainſi, puiſque c'eſt la nature même, ou plutôt ſon auteur, qui forme dans leur cœur le vœu permanent de la ſociété, je ne ſçaurois douter qu'il n'y ait joint auſſi le vœu de cette bienveillance réciproque, ſans lequel ſon ouvrage, toujours privé de l'effet auquel il eſt deſtiné, ne ſeroit qu'une contradiction perpétuelle & inexplicable ; puiſque d'un côté, il inſpireroit aux hommes une inclination dominante pour la ſociété, & de l'autre il allumeroit dans leur cœur une haine auſſi puiſſante contre leurs ſemblables, qui anéantiroit la ſociété même, ou qui la rendroit non-ſeulement triſte, mais preſque toujours funeſte à tous ſes membres.

Je pourrois donc n'en pas dire davantage ſur ce ſujet, & je ne m'y ſuis même que trop étendu ; mais puiſque j'ai commencé à rechercher toutes les traces de ce ſentiment intérieur, qui nous enſeigne ſans le ſecours du raiſonnement, que nous aimons naturellement les autres hommes, je ne puis me refuſer la ſatisfaction d'en reconnoître encore les effets dans le goût que nous avons pour ces ſociétés moins nombreuſes, que le mariage forme entre le mari & la femme, la naiſſance entre le pere & les enfans, entre les freres, entre les parens & les membres de la même famille ; l'amitié entre les amis ; l'intérêt de l'état entre tous les Citoyens.

Je fais d'abord une réflexion commune à toutes ces ſociétés.

S'il eſt vrai, comme je l'ai fait voir, que les ſentimens qui m'attachent à la ſociété humaine naiſſent du fond de ma nature même, plus les liaiſons que j'ai avec mes ſemblables ſe reſſerreront par des nœuds, qui les rapprocheront de moi & me mettront en état de mieux jouir des douceurs que je trouve dans leur commerce, ou pour m'exprimer encore d'une autre maniere, plus le cercle de mon affection ſe renfermera dans une eſpace proportionné à la meſure de mon eſprit & de mon cœur, plus auſſi je dois ſentir croître ma ſatisfaction, en me liant avec des objets qui ſont plus à la portée de mon amour, & qui, par leur familiarité même, me font éprouver plus diſtinctement & plus fréquemment les plaiſirs qui m'attachent en général à la ſociété.

Ma raiſon me montre que cela doit être ainſi, mais ce n'eſt plus elle que je conſulte ſur ce ſujet. Je n'interroge que mon ſentiment intérieur, & pour peu que je l'étudie dans les différentes eſpeces de ſociétés dont je viens de parler, je n'ai pas de peine à reconnoître, qu'il n'en ait aucune qui n'ait des charmes naturels pour moi.

Je ne m'arrête point à conſidérer dans la premiere ou la plus ancienne, je veux dire dans le mariage, ce qui n'eſt qu'une impreſſion groſſiere & preſque animale. J'y pourrois trouver néanmoins une preuve ſenſible de cette pente à l'union que nous apportons tous en naiſſant; & comme elle ſe rapporte directement à la conſervation du genre humain, je ſerois en droit d'en conclure, qu'il n'eſt pas croyable que la nature nous eût donné une inclination ſi forte pour la propagation de notre eſpece, ſi le mariage ne devoit ſervir qu'à augmenter le nombre de nos ennemis.

Mais j'aime mieux l'enviſager d'une maniere plus élevée, & m'attachant à l'idée même des Juriſconſultes payens, le regarder avec eux comme conſiſtant principalement dans l'union des eſprits, ou dans ce qu'ils appellent, *Conſortium omnis vitæ, divini humanique Juris communicatio, animorum conſen-*

ſio, individua ſocietas. C'eſt donc cette ſociété de tous les biens du corps & de l'eſprit ; c'eſt cette communication de tout ce qui ſe rapporte à Dieu & à l'homme ; c'eſt cette union étroite & indiſſoluble ſelon le vœu de la nature, comme les mêmes Juriſconſultes l'atteſtent, qui forme véritablement le lien du mariage, lien qui eſt fondé ſur cette premiere vérité dont j'ai expliqué les raiſons, qu'il ne convient pas à l'homme, qu'il ne lui eſt pas bon d'être ſeul & qu'il a beſoin d'un ſecours ſemblable à lui ; *non eſt bonum hominem eſſe ſolum, faciamus adjutorium ſimile ſibi.* Paroles qui renferment la ſubſtance de tout ce que j'ai dit dans cette Méditation, & par leſquelles Dieu uniſſant la premiere femme au premier homme, ſemble avoir voulu marquer dans ces deux créatures, qu'on peut appeller les élémens du genre humain, le principe de cette inclination naturelle, qui devoit porter tous leurs deſcendans à aimer leurs ſemblables, par l'effet de l'amour qu'ils auroient pour eux-mêmes. *Geneſ. ch. 2. v. 18.*

Qui peut douter que nos premiers parens n'aient éprouvé dès le commencement du monde, combien l'union leur étoit non-ſeulement plus utile, mais plus agréable & plus douce que la diviſion ? Qu'auroient-ils gagné à ſe haïr ? Ils ſe ſeroient privés en même-temps & des plaiſirs de l'amour & de tous les ſecours qu'ils en pouvoient attendre. Pourquoi donc leur poſtérité n'auroit-elle pas hérité d'un ſentiment qui ne convient pas moins à l'état où elle ſe trouve ? Les Juriſconſultes Romains ont-ils cru faire une nouvelle découverte, ou imaginer quelque choſe d'extraordinaire, lorſqu'ils ont dit que l'union des cœurs étoit l'eſſence du mariage ? L'union phyſique des deux ſexes n'appartenoit, ſelon eux, qu'à cette eſpéce de droit qu'ils regardoient comme commun entre l'homme & la bête. Mais le mariage conſideré comme l'union morale des eſprits leur paroiſſoit l'ouvrage de ce droit des gens, qui eſt propre à l'homme dans ſa qualité d'être raiſonnable.

Ce n'eſt pas même ici une vérité qui n'ait été connue que de la ſageſſe romaine. Il n'eſt preſque point de Nation

qui ne diſtingue l'état du mariage de celui du ſimple concubinage, & qui ne tende à cet état comme par une loi ſecrete de la nature. La véritable religion nous a fait connoître un état plus parfait, mais c'eſt parce qu'elle éleve l'homme au-deſſus de la nature même. Et comme l'on prouveroit fort mal, qu'il n'eſt pas naturel à l'homme de vouloir conſerver ſa liberté, parce qu'il y a des Religieux qui s'en privent par vertu; leur exemple ou celui des Prêtres de l'Egliſe latine, qui renoncent au mariage, par le même principe, ne prouve pas non plus que l'homme ne tende pas naturellement à cet état. On voit, au contraire, que plus une Nation ſent fidellement la ſimple impreſſion de la nature, plus les mariages y ſont fréquens; le célibat eſt bien plus récent dans le monde que l'état conjugal. Le premier de ces deux états n'eſt, ſans la religion, que l'effet de la ſingularité de l'eſprit ou du libertinage du cœur. On le voit devenir plus commun à meſure que les mœurs dégénerent; & ſi l'on en trouve des exemples plus fréquens, c'eſt dans les pays où elles ſont les plus corrompues. Il eſt ignoré au contraire, dans les pays où les peuples plus vertueux ou moins déréglés conſervent encore la premiere ſimplicité de la nature. On ne ſçauroit donc douter que cette eſpece de ſociété, qui ſe forme par le mariage & qui eſt la ſource & comme le modéle de toutes les autres, ne ſoit naturellement deſirée par tous les hommes, & que ce deſir ne renferme une preuve ſenſible de l'inclination naturelle, & en un ſens invincible, qui les porte à la ſociété par attrait & par ſentiment.

Les fruits d'une union ſi intime en forment deux nouvelles eſpeces; la premiere, entre les peres & les enfans; la ſeconde, entre les enfans mêmes, les uns à l'égard des autres, & à leur exemple, entre les parens comme ſortis de la même tige.

L'amour, qui nous eſt naturel pour nos ſemblables, commence à ſe manifeſter par voie de ſentiment dans ces deux genres d'union. Tout mariage, qui ſuit la nature pour guide,

renferme le vœu des enfans ; mais quand tous ceux qui se marient forment un tel vœu, ils ne desirent pas sans doute, comme je viens de le dire, de se donner des ennemis. Ils cherchent non-seulement à se consoler par-là de leur mortalité, & à se procurer l'avantage de revivre en quelque maniere dans leur postérité ; mais ils croient se rendre plus heureux en multipliant les objets de leur amour & le nombre de ceux qui les aiment. Ils comptent naturellement sur un retour d'affection de la part de ceux qui leur doivent la vie, l'éducation, les biens, la fortune. Ils esperent d'y trouver un appui, un secours, une consolation, & de retirer dans leur vieillesse les avances qu'ils ont faites à leurs enfans dans leur jeunesse. S'ils les aiment en effet par ces motifs, nous croyons tous qu'ils ne font que suivre la nature. Les négligent-ils, ou semblent-ils même les haïr, nous les regardons comme des peres inhumains, dénaturés & plus barbares que les bêtes mêmes, nous portons un semblable jugement sur les enfans ; leur affection pour leurs peres nous paroît un mouvement naturel ; leur haine, au contraire, passe dans notre esprit, pour une extinction de tout sentiment d'humanité, & pour une espéce de monstre dans la nature, tant nous naissons tous persuadés qu'il est naturel à l'homme d'aimer ceux avec qui Dieu l'unit par ces premiers liens, qui sont le fondement de tous les autres.

Passons à ceux qu'un même sang forme entre les freres ou entre les parens, & joignons-y encore les alliés que le mariage égale en quelque maniere aux parens par l'union étroite qu'il met entre le mari & la femme.

Quel est le pere qui ne souhaite pas naturellement de voir régner l'union entre ses enfans, qui ne les y exhorte pas pendant sa vie, & encore plus en mourant, & qui ne regarde pas la paix qu'il leur laisse comme la plus précieuse partie de sa succession?

Le desir de cette union se fait d'abord sentir aux enfans d'un même pere ; à peine sont-ils capables d'une légere connoissance, qu'ils se portent d'eux-mêmes à se donner des mar-

ques d'une affection mutuelle ; & les plus âgés, bien-loin de chercher à se prévaloir de l'avantage qu'ils ont du côté de la force, n'en sont ordinairement que plus attentifs à soutenir, à ménager, à respecter presque la foiblesse des plus jeunes. Ils se haïront peut-être réciproquement quelque jours ; mais nous voyons qu'ils commencent, au moins, par s'aimer ; & cette premiere inclination éclate en eux dans un âge où la seule nature y agit, sans être encore troublée ou étouffée par le mouvement irrégulier des passions, & avant qu'ils aient pu apprendre l'art de feindre ou de dissimuler leurs sentimens.

Les nœuds d'une parenté plus éloignée ne sont pas si serrés ; ceux de l'alliance le sont encore moins ; mais cependant lorsqu'aucune cause étrangere ne s'y oppose, les hommes conservent naturellement le souvenir d'un origine commune ou d'un lien qui a uni deux familles, & s'ils peuvent se rendre les uns aux autres des services utiles, ils le font avec plus de goût & de satisfaction, que lorsqu'il s'agit d'obliger des étrangers. Ainsi, sans examiner ce qui se passe dans toute la suite de la vie, par le mélange des passions, je vois que la scene de toutes ces sociétés, si l'on peut hasarder cette expression, s'ouvre toujours par l'amour ; & en faut-il davantage pour me faire comprendre, par voie de sentiment, que l'amour est en effet le premier mouvement de notre ame, pour ceux qui ont les relations les plus directes & les plus immédiates avec nous.

Mais ces relations mêmes ne nous suffisent pas, notre amour se trouve encore resserré dans des bornes trop étroites. Il cherche à s'étendre, à se dilater, à embrasser un plus grand nombre d'objets, parce que plus l'amour peut aimer, si je puis parler ainsi, plus il est heureux. De-là cette disposition naturelle, que nous sentons à nous unir avec quelques-uns de nos semblables par les liens de l'amitié : union qui nous charme encore plus que celle qui naît de la parenté. Volontaire dans son principe, au lieu que l'autre ne l'est pas, nous l'aimons comme notre ouvrage, parce qu'elle suppose un choix, ou un discernement de notre esprit, une volonté

libre & une préférence éclairée de notre cœur : nous y ſentons, d'un côté, la douceur de ce charme ſecret qui nous attache à la perſonne de nos amis, & de l'autre, le plaiſir de trouver dans notre amitié même, un témoignage de notre perfection, ſoit parce qu'elle nous montre la juſteſſe & la délicateſſe de notre goût, ſoit, & encore plus, par le rapport & la conformité que nous trouvons entre les bonnes qualités de nos amis & les nôtres.

Ce plaiſir ſi délicat, ſi ſpirituel, ſi déſintéreſſé, qui eſt le véritable élément de l'amitié proprement dite, a cependant je ne ſçais quoi de ſi flatteur pour tous les hommes, qu'on n'en voit preſque point qui ne deſirent naturellement d'en jouir. Ils cherchent, par intérêt, des amis puiſſans, dont la protection leur ſoit avantageuſe; mais ils ne s'attachent par goût & avec une véritable affection, qu'à ceux dont la ſociété leur plaît par cette conformité de penſées, de ſentimens, d'humeur & d'inclinations, qui leur procure la ſatisfaction de s'aimer dans leurs amis, & de s'y aimer encore plus qu'ils ne le feroient, s'ils ne s'aimoient, pour parler ainſi, que dans eux-mêmes.

On ne ſçauroit donc étudier avec attention les mouvemens du cœur humain, ſans reconnoître qu'il porte toujours en lui-même, comme un beſoin d'aimer & d'être aimé; ou ſi l'on veut, une eſpece de ſoif du plaiſir attaché à l'amour, qui, ſemblable à la ſoif ordinaire, nous cauſe une inquiétude & une agitation importune, juſqu'à ce que nous trouvions de quoi l'appaiſer par la poſſeſſion d'un objet, qui nous paroiſſe digne de notre affection.

Si tous les hommes la méritoient, ſelon notre maniere de penſer, nous aurions volontiers autant d'amis que nous connoiſſons de perſonnes différentes. Si nous en avons moins, ce n'eſt pas que notre cœur manque de capacité, & c'eſt encore moins qu'il manque de goût, pour embraſſer un plus grand nombre d'amis. C'eſt ſeulement parce qu'il eſt rare que le caractere des autres ait cette conformité parfaite avec le nôtre qui forme la véritable amitié. Le défaut eſt donc

dans l'objet ou dans la maniere dont nous les considérons; mais il n'est jamais dans la disposition de notre ame, & l'expérience nous le montre sensiblement. A peine un nouvel objet existe-t-il cette simpathie dont l'amitié tire sa naissance, que nous nous y attachons d'abord, quelque nombre d'amis que nous ayons déja, & notre cœur s'y livre avec une facilité qui nous fait bien voir qu'il est né non-seulement avec une faculté, mais avec un desir insatiable d'aimer. Ainsi, d'un côté, le petit nombre de nos vrais amis, nous prouve seulement, qu'il y a peu d'hommes que nous jugions dignes de ce nom; & de l'autre, la promptitude avec laquelle nous saisissons les occasions favorables d'acquérir de nouveaux amis, nous fait sentir que nous voudrions pouvoir trouver tous les hommes aimables, afin d'avoir le plaisir de les aimer tous. Ce vœu est même si naturel à notre ame, qu'elle ne manque point d'éprouver une peine secrete quand le caractere des autres nous éloigne d'eux; elle goûte au contraire une secrete satisfaction lorsqu'il nous en approche, ou qu'il les approche de nous. Nous sommes affligés, ou du moins mécontens, quand ils nous déplaisent, comme si nous leur reprochions de nous faire perdre une occasion d'aimer; & nous sommes contens ou satisfaits lorsqu'ils nous plaisent, comme si nous leur sçavions bon gré de donner à notre amour une nouvelle pâture qu'il ne cesse jamais de desirer.

De-là vient que l'homme ne se borne pas encore à toutes les sociétés particulieres dont je viens de parler. De l'union qui est entre le mari & la femme, il passe à celle qui se forme entre le pere & les enfans. De cette seconde espéce d'union, il va à celle qui lie les freres, les parens, les alliés, d'où il s'étend à celle des amis, & de-là il se répand encore sur cette société beaucoup plus nombreuse, que la naissance dans le même pays, les mêmes mœurs, les mêmes intérêts, & les mêmes loix, forment entre tous les Citoyens d'un seul Empire, ou d'une seule République.

J'ai déja montré ailleurs, qu'un amour-propre raisonnable attache naturellement l'homme à cette grande société, parce que

que les avantages en ſurpaſſent de beaucoup les inconvéniens, & qu'il ſeroit ennemi de lui-même, s'il ne cherchoit pas à vivre dans l'état où il lui eſt plus facile d'approcher de ſa perfection & de ſon bonheur.

Mais il ne s'agit plus ici de faire raiſonner mon amour-propre. Je ne cherche maintenant qu'à en étudier les ſentimens les plus communs ; & je n'ai beſoin d'aucun autre maître, pour apprendre que la ſociété civile où je vis & cette région que j'appelle ma patrie, m'attachent à elle par je ne ſçais quel charme ſi puiſſant, que je la préfere même à ces ſociétés particulieres dont j'ai fait l'énumération, quoiqu'elles paroiſſent avoir pour moi des attraits plus ſenſibles & plus directement inſpirés par la nature.

Quelle eſt la cauſe d'un effet ſi ſurprenant? Je connois, à la vérité, que la naiſſance, l'éducation, l'habitude, & cette eſpece de familiarité que je contracte avec les objets qui m'environnent ordinairement, peuvent y contribuer : mais, après tout, ces liens ne ſeroient ni auſſi forts, ni auſſi efficaces qu'ils le ſont, s'ils n'avoient pour principe quelque choſe de commun à tous les citoyens du même état, & rien ne peut leur être commun que ce qui eſt une ſuite des ſentimens les plus naturels au cœur humain.

Faiſons donc, pour le découvrir, une eſpece d'analyſe de cette affection qui m'attache ſi fortement à ma patrie, & raiſonnons de cette maniere : l'amour que je puis avoir pour un tout moral qui renferme une multitude d'êtres, ne ſçauroit être un mouvement ſimple, & il doit néceſſairement être compoſé d'autant d'amours particuliers, qu'il y a dans ce tout d'objets différens qui peuvent exciter mon affection : décompoſons donc, ſi je puis parler ainſi, cette eſpece d'amour, & tâchons de le ramener à ſes premiers élémens, en le rapportant à chacun des objets particuliers qui ſont renfermés dans ce tout général que j'appelle mon pays, où il ſe réunit tout entier.

J'y découvre tous les biens qui excitent continuellement

mes desirs, soit pour ma conservation, soit pour ma perfection ou ma félicité réelle ou imaginaire : j'y retrouve ces mêmes sociétés plus bornées qui ont des attraits si naturels pour moi ; ce mariage dont l'union fait mon plus grand bonheur, ces enfans en qui je me complais comme dans d'autres moi-mêmes ; ces parens & ces alliés qui font souvent mon appui ; ces amis dont le commerce est si doux & si utile pour moi. Je sens enfin que la société civile est comme la garde & la conservation fidele de tous mes avantages & de tous mes plaisirs ; parce que c'est elle seule qui m'en assure la durée & la stabilité.

Mon amour pour elle est donc composé de toutes les inclinations différentes qui m'attachent à chacun de ces biens, & j'y trouve comme l'assemblage ou la réunion de toutes les raisons d'aimer qui peuvent agir sur mon ame : ainsi en aimant la société, j'aime ma femme, mes enfans, mes parens, mes alliés, mes amis, en un mot tous les biens de l'esprit & du corps, dont j'acquiers par elle la jouissance & la perpétuité : s'il m'est naturel de les desirer & de les aimer chacun séparément, il me l'est encore plus d'en aimer la plénitude ou l'universalité, parce que mon amour pour le tout est sans doute du même genre que mon amour pour les parties dont ce tout est composé ; ou s'il en est distingué c'est seulement en ce qu'il est encore plus fort, dans la même proportion qui est entre le tout & chaque partie : je comprends donc par-là comment il est possible que je préfere ma patrie ou cette grande société qui comprend tous les sujets du même empire, à ces liaisons plus bornées qui semblent d'abord avoir un attrait plus sensible pour moi ; & il ne me reste plus que d'acquiescer de tout mon cœur à ces belles paroles de Ciceron, qui renferment la substance de tout ce que je viens de dire, & de tout ce que je pourrois ajouter sur une matiere si féconde. *Cum omnia ratione, animoque lustraveris, omnium societatum nulla est gratior, nulla carior quam ea quæ cum Republica est unicuique nostrum cari sunt parentes, cari liberi, propinqui, familiares,*

Cicero, de Off. Lib. 1.

ſed omnes omnium charitates patria una complexa eſt.

Le problême que j'avois entrepris de réſoudre ne ſubſiſte donc plus : la raiſon l'a banni de mon eſprit par voie de lumiere ou de démonſtration ; & ce ſeroit en vain qu'il voudroit ſe réfugier dans mon cœur ; il y trouve un maître auſſi ſûr que ma raiſon même, qui m'enſeigne par voie de ſentiment & par une expérience continuelle, que je ſuis né, non pour haïr, mais pour aimer mes ſemblables, puiſqu'en effet j'aime naturellement & cette ſociété générale qui embraſſe tous les hommes, & ces ſociétés particulieres que les qualités de mari & de femme, de pere & d'enfans, de freres ou de ſœurs, de parens, d'alliés, d'amis, de citoyens, forment entre ceux qui ont ces rapports entr'eux ; ſociétés plus ou moins étendues, mais qui conviennent toutes en ce point eſſentiel, qu'indépendamment de tous les motifs d'intérêt qui peuvent me les faire rechercher, elles excitent naturellement mon amour par le ſeul plaiſir que je trouve à aimer & à être aimé, pour pouvoir augmenter ce ſentiment de complaiſance que je veux toujours avoir pour moi-même.

Ainſi toutes les voies que j'ai priſes pour réſoudre le même problême concourent également à me faire faire une derniere réflexion qui ſera comme la concluſion générale de cette méditation.

Son objet principal a été de me faire bien connoître quelles ſont les diſpoſitions qu'un amour-propre éclairé & raiſonnable m'inſpire à l'égard des autres hommes, ſi je veux vivre de la maniere la plus conforme ou la plus convenable à la nature de mon être.

Or je ne puis prendre que trois partis ſur ce point. Le premier eſt de fuir abſolument le commerce des humains, & de ne vivre que pour moi & avec moi dans une entiere ſolitude.

Le ſecond de demeurer dans la ſociété ; mais toujours animé d'une haine implacable contre tous ſes membres, ſans être occupé que du deſir de leur nuire, toutes les fois

que je croirai pouvoir leur faire du mal impunément pour me procurer ce qui me paroît un bien.

Le troisieme, de vivre avec eux dans la disposition constante & dans l'exercice assidu d'une bienveillance qui m'attire réciproquement les effets de leur affection ; ensorte que ce soit là mon état habituel, qui ne cesse quelque fois que par accident, lorsqu'ils auront justement provoqué mon aversion.

Mais de ces trois partis, je dois d'abord exclure le premier, parce qu'il est contre la nature ou du moins au-dessus de la nature de mon être qui me porte à la société, & qui est formé de telle maniere que je m'aime moi-même dans cet état beaucoup plus que dans la solitude.

Le second est encore plus contraire à mon bonheur ; outre qu'il me prive de tous les plaisirs de l'amour qui font ma plus grande félicité, il ne tend qu'à allumer une division universelle & perpétuelle entre les hommes, état plus triste encore & plus difficile à supporter qu'une solitude tranquille. Quel est l'homme qui puisse aimer, & aimer par préférence les peines, les dangers, les craintes, les défiances, les jalousies, le trouble & l'anxieté, qui seroient inséparables d'une guerre non-seulement civile, mais domestique, dont il ne verroit jamais la fin ? Personne n'aime la guerre pour la guerre même ; l'homme ne s'y porte que malgré lui, & par une espece de nécessité, pour acquérir un bien qu'il ne peut obtenir que par cette voie. Mais que lui serviroit-il de l'avoir acquis, si ce bien devenoit encore entre ses mains le sujet d'une nouvelle guerre, comme cela arriveroit infailliblement dans l'hypothese de ceux qui veulent qu'une haine réciproque soit le premier mouvement du cœur humain ? Tout homme au contraire aime la paix pour la paix même, indépendamment des biens qu'elle produit : elle lui plaît d'autant plus qu'elle est plus profonde & plus durable. Vérité qui seule auroit pu me suffire, pour montrer combien l'amour qui tend toujours à la paix m'est plus naturel, que la haine qui tend toujours à la guerre. Je serois donc bien insensé

si je prenois par choix un parti qui me conduit nécessairement à ce que je déteste & qui ne m'éloigne pas moins de ce que je cheris le plus. Par conséquent la raison la plus commune me dicte naturellement que le troisieme état, je veux dire celui de l'amour, est le seul qui me convienne, puisque j'y trouve non-seulement cette paix que je desire toujours, mais tous les avantages que la solitude me refuse, & que la guerre ne peut me donner que d'une maniere pénible, cruelle & souvent funeste.

En un mot, de trois partis que je peux prendre à l'égard des autres hommes, le premier me prive de toutes sortes de plaisirs ; le second me livre à des peines continuelles ; le dernier m'est en même temps agréable & avantageux, & par conséquent encore une fois je ne fais qu'agir selon ma nature ou suivre mon penchant naturel, lorsque je préfere ce troisieme parti aux deux premiers.

Que dirai-je donc à présent de l'opinion barbare de ces Philosophes qui voulant que la haine soit plus naturelle à l'homme que l'amour, regardent ce qu'ils appellent *bellum omnium contra omnes*, comme le premier état du genre humain ? Etat qui dureroit encore selon eux si la crainte, qui n'est qu'une des especes de la haine, ne l'avoit fait cesser en prenant les apparences de l'amour : les Poëtes en jugeoient mieux, lorsqu'au lieu de ce siecle de fer qui ouvre, selon Hobbes, la scene du monde naissant, ils le faisoient commencer par l'âge d'or, fiction qui conservoit cette ancienne tradition de leurs peres, que la douceur de l'amour y avoit précédé les rigueurs de la haine. Mais laissons-là les Poëtes & revenons à nos Philosophes.

Ne diroit-on pas qu'en parlant de l'homme il ne leur soit pas seulement venu dans l'esprit qu'ils parloient d'un être dont le caractere le plus essentiel étoit la raison, & que par conséquent il ne faisoit qu'agir selon sa nature, lorsqu'il suivoit cette raison qui lui montre ce qui lui est plus avantageux ? Ainsi le dépouillant d'abord du plus noble de ses attributs, ils n'en ont fait qu'une puissance aveugle, &

comme une eſpece de bête féroce qui ne conſerve de ſentiment que pour ſe livrer ſans meſure aux impreſſions d'une haine fatale à ſes ſemblables, & encore plus à elle-même.

C'eſt par cette raiſon qu'au lieu de ſuivre pas à pas ces Philoſophes dans les détours embarraſſés de leurs raiſonnemens captieux, j'ai cru devoir remonter tout d'un coup au premier principe ; je veux dire à cette vérité fondamentale que mon amour-propre, ſoit qu'il ne s'attache qu'à moi ſeul ou qu'il ſe porte vers les autres hommes, eſt eſſentiellement, avant qu'il ſoit perverti par les paſſions, l'inclination raiſonnable d'un être raiſonnable, qui tend de lui-même par lumiere & par ſentiment à l'état que cette raiſon, qui ne lui eſt pas donnée en vain, lui fait regarder comme le plus heureux.

Par cette ſeule vérité auſſi évidente que féconde & par les conſéquences directes que j'en ai tirées, je crois avoir fait diſparoître ces phantômes ténébreux qu'on ſe plaît ſouvent à mettre ſur la ſcene pour peindre les premieres diſpoſitions de l'homme, & qu'on ne manque pas de faire agir, comme s'ils avoient oublié qu'ils le ſont. Vaine production d'un eſprit qui prend la paſſion pour la raiſon, & comme je ne ſçaurois trop le redire, le déréglement de la nature pour la nature même ; je n'ai eu beſoin pour diſſiper toutes ces illuſions, que de montrer, comme je l'ai fait en tant de manieres, que tout homme qui ſuit le mouvement propre à ſa véritable nature, préfere le ſentiment & l'exercice de l'amour au ſentiment & à l'exercice de la haine ; propoſition qui ſuffit pour ſapper par le fondement tout l'édifice que Hobbes veut élever ſur une ſuppoſition qui réſiſte à l'eſſence même de l'homme.

En effet, ou l'on ſuppoſera que tous les hommes entrent dans le monde ſans lumiere, ſans diſcernement, en un mot ſans raiſon, & par conſéquent ſans aucune capacité de choiſir ce qui convient le mieux à leur perfection & à leur bonheur, ou l'on reconnoîtra qu'ils ont tous dans leur nature un fond d'intelligence & de ſentiment qui leur ſuffit pour

faire ce choix & s'attacher à ce que la nature de leur être exige d'eux.

Si l'on s'arrête à la premiere ſuppoſition, il ne s'agit plus de raiſonner avec des Philoſophes qui nient l'exiſtence de la raiſon; ils agiſſent même contre leur propre principe, quand ils veulent raiſonner ſur cette matiere, & leurs argumens ne ſont plus que des paroles vuides de ſens, puiſqu'ils refuſent à tout homme & par conſéquent à eux-mêmes la ſeule faculté par laquelle il eſt poſſible de juger ſi leurs preuves ſont des démonſtrations ou des ſophiſmes. L'homme dans leur ſyſtême ne ſera plus, pour me ſervir d'une comparaiſon dont j'ai déja fait uſage, qu'une girouette animée qui ſent ſon mouvement, & en ce cas il ne ſera pas même vrai de dire que l'homme ſe portera à haïr plutôt qu'à aimer ſes ſemblables : il les haïra ou les aimera, ſelon l'impreſſion qui ſe fera ſur lui, mais ſans lui; & pour juger de ce qu'il fera, il faudra voir de quel côté ſouffle le vent qui regle ſa direction. Ce ſera donc, dans cette ſeule verſatilité, ou du côté de l'amour ou du côté de la haine que conſiſtera alors tout ce qu'on pourra appeller le droit naturel de cette eſpece d'automate ſenſible, auquel on donne le nom d'homme.

Ou ſi l'on revient à la ſeconde ſuppoſition, ſi l'on eſt forcé d'avouer que pour connoître ce qui eſt naturel à l'homme, il faut néceſſairement examiner ce qui convient à ſa nature connue par la raiſon, toutes mes preuves demeurent ſans réplique, parce qu'elles ne ſont que des ſuites évidentes de l'idée que j'ai de l'homme, ſoit que je conſulte mon intelligence ou que j'étudie le fond de mes ſentimens les plus naturels.

Donc ou il faut que je tombe dans l'étrange & abſurde extrêmité de refuſer l'uſage de la raiſon à un être raiſonnable, ou je ne ſçaurois m'empêcher de reconoître qu'il lui eſt naturel d'aimer ceux qui le ſont autant que lui.

A quoi ſe réduit d'ailleurs tout le ſyſtême que j'ai attaqué par le principe ? A faire faire un peu plus tard à l'homme

ce qu'on avoue qu'il doit faire néceſſairement pour éviter les maux d'un premier état qui ne ſçauroit ſubſiſter, & que ſes défenſeurs mêmes ſont obligés de détruire preſqu'auſſi-tôt qu'ils l'ont formé, c'eſt-à-dire, qu'au lieu de vouloir que l'homme ſe conduiſe d'abord par la raiſon, Hobbes les renvoie aux leçons tardives d'une expérience funeſte, comme s'il étoit eſſentiel à l'homme de commencer par être malheureux pour pouvoir devenir heureux.

Je demande donc d'abord à ce Philoſophe, ſi toutes les ſuites fatales d'une guerre univerſelle & perpétuelle ſont bien difficiles à prévoir entre des êtres naturellement égaux, ſuſceptibles des mêmes paſſions, & qui pour les ſatisfaire n'ont pas plus de force naturelle l'un que l'autre. Les effets d'une haine réciproque, effets également contraires à la ſûreté, à la tranquillité, à la félicité de tous les hommes, ne s'offrent-ils pas d'eux-mêmes aux regards de la raiſon? Et peut-elle s'empêcher de regarder comme des inſenſés ou comme des furieux ceux qui formeroient le deſſein d'attaquer tous leurs pareils, comme ſi les autres ne pouvoient pas former le même deſſein contre eux, & comme s'ils n'étoient pas en état de l'exécuter bien plus ſûrement par le ſecours de ceux qui conſpireroient avec eux contre les oppreſſeurs de la liberté commune.

Je demande enſuite au même Philoſophe, s'il eſt plus difficile à un être raiſonnable de prévoir les ſuites heureuſes d'une union ou d'une ſociété formée par les liens d'une bienveillance réciproque, & de juger du premier coup-d'œil, ſi je puis parler ainſi, combien la paix eſt non-ſeulement plus douce, mais plus utile que la guerre.

Or s'il a été également poſſible, ou pour mieux dire, également facile à la raiſon humaine, de découvrir & de comparer les effets oppoſés de la haine & de l'amour, n'a-t-elle pas dû préférer ce qui en produit de favorables à ce qui n'en a que de contraires au bonheur de l'homme, ſans attendre que ſes malheurs lui euſſent appris à en faire le diſcernement,

Je

Je demande enfin si cette expérience à laquelle on renvoye l'homme comme à son unique maître, lui donne une raison qu'il n'avoit pas auparavant, ou si elle ne fait que l'obliger à la consulter plus attentivement pour découvrir la véritable route de son bonheur, en réfléchissant sur la nature de son être avec un amour-propre plus éclairé & plus pénétrant.

Dire que l'expérience fait à l'homme le présent de la raison qui lui manquoit auparavant, ce seroit soutenir que l'homme ne naît pas raisonnable, mais qu'il le devient, c'est-à-dire, qu'il n'acquiert son essence que long-temps après son être.

Mais si cette pensée est absurde, s'il est aussi impossible à l'homme en tout temps de n'être pas doué de raison que de n'être pas homme; si l'expérience peut bien la développer en lui, mais non pas la lui donner, il ne tenoit donc qu'à lui de faire marcher la raison avant l'expérience & de découvrir par ses réflexions l'ordre qui doit régler les démarches d'une nature intelligente, au lieu de ne l'apprendre que par le désordre même de cette nature.

L'homme ne l'a pas fait, me dira-t-on, il s'est égaré d'abord ; & ce sont seulement ses égaremens qui l'ont enfin ramené dans le bon chemin. Il a commencé par haïr, & c'est par le mauvais succès de la haine qu'il a enfin appris les avantages de l'amour. Mais 1°. que m'importe d'examiner ce que l'homme a fait & par où il a commencé ? Il me suffit de sçavoir ce qu'il a pu faire en suivant sa raison qu'il lui est sans doute naturel de suivre, & qui a dû régler les premiers mouvemens de son cœur ; c'est uniquement par-là que je puis juger, non pas de ce qu'il a fait, mais de ce qu'il lui étoit naturel de faire ; véritable objet de mes recherches qui ne tendent qu'à découvrir à quoi un amour-propre raisonnable me porte naturellement. Or, puis-je douter qu'un amour-propre de ce caractere ne sente aisément combien l'état de l'amour est plus avantageux à l'homme que l'état de la haine ? Soit que j'éleve mes regards jusqu'à

Dieu, ou que je les abaiſſe ſur mon être, ſoit que je raiſonne avec moi, ou que je ne faſſe que me tâter pour ainſi dire & étudier la pente naturelle de mon ame, tout ce que je connois & tout ce que je ſens ne m'apprend-il pas également les biens de l'amour & les maux de la haine? Ai-je beſoin de quelque autre connoiſſance pour opter entre ces deux ſentimens, & choiſir le ſeul qui me ſoit entiérement convenable? S'il eſt donc vrai que l'homme ne l'ait pas fait; ſi l'on peut dire avec raiſon qu'il a pris d'abord une route contraire à ſon bonheur, eſt-ce la nature qui lui a manqué, ou plutôt n'eſt-ce pas lui qui a manqué à la nature & qui s'eſt réduit à n'apprendre que de l'expérience ce qu'il pouvoit & devoit apprendre de la raiſon?

2°. Eſt-il vrai même que l'homme n'ait pas commencé par connoître les avantages de l'amour ſur la haine? La premiere & la plus ancienne de toutes les ſociétés, je veux dire celle du mari & de la femme, a-t-elle été formée par d'autres nœuds que par ceux de l'amour? Les deux premieres créatures raiſonnables qui ont été unies par le mariage ont-elles pu douter qu'il ne leur fût plus doux & plus avantageux de vivre en paix & de s'entr'aider par des ſervices mutuels, que de ſe déclarer la guerre & de ſe nuire réciproquement? Y a-t-il jamais eu un pere, pour parler encore d'une autre eſpece de ſociété, qui n'ait commencé par aimer ſes enfans? Où a-t-on vu des enfans dont le premier mouvement n'ait pas été une inclination naturelle pour ceux dont ils avoient reçu la vie? S'il y a eu quelqu'exemple du contraire, ce qui eſt fort douteux; les monſtres dans la morale dérogent-ils plus aux loix naturelles que dans la phyſique? Enfin pour ne pas faire ici une plus longue induction, qui ne feroit preſque qu'une répétition inutile de ce que j'ai déja dit ailleurs, l'homme n'a-t-il pas toujours ſenti un plaiſir ſecret à voir ſon ſemblable? N'a-t-il pas toujours préféré la compagnie à la ſolitude? N'a-t-il pas toujours mieux aimé obtenir par la douceur les biens qui excitoient ſes deſirs, que de les ravir par la force? Suppoſons même, qu'encore à préſent & au

milieu de toute la corruption qui a perverti notre nature, deux hommes raisonnables se rencontrent seuls dans une isle déserte, leur premier mouvement sera-t-il de se détruire l'un l'autre, de se priver par là de l'unique société qu'ils peuvent avoir, & de tous les secours qu'ils ont lieu d'en attendre réciproquement? Ne chercheront-ils pas au conrraire à goûter la douceur de cette société, à jouir du plaisir de se voir, de se parler, de s'aimer, à se procurer par là les avantages qui manquent à chacun d'eux, & qu'ils ne peuvent acquérir que par leur union?

C'est donc en vain qu'on veut opposer ici ce que l'homme fait à ce que l'homme doit faire : la premiere pente de son cœur est d'accord sur ce point avec les premieres lumieres de sa raison ; l'un & l'autre lui inspirent naturellement l'amour de la société, ou par voie de sentiment, ou par voie de jugement. La nature prévient l'expérience, & l'expérience ne sert qu'à confirmer & à justifier l'impression de la nature.

3°. Que sert après tout d'étaler avec ostentation le spectacle de tant d'hommes déréglés, violens, livrés à la haine & aux passions qu'elle traîne à sa suite, ennemis de leurs semblables, ennemis de la société, enfin ennemis d'eux-mêmes, & travaillant contre leur propre félicité? Les maux qu'ils causent & ceux qu'ils souffrent à leur tour, ne sont propres qu'à me convaincre encore plus qu'ils agissent contre leur véritable nature en se livrant aux passions qui l'ont corrompue sans la détruire. Hobbes lui-même est forcé de les condamner comme moi. Toute la différence qui nous sépare, est qu'il réduit leur faute à ne s'être pas instruits par l'expérience, au lieu que je la fais consister en ce qu'ils n'ont pas prévu par la raison ce que l'expérience leur a montré. Ils pouvoient le prévoir ; ils le devoient ; ils l'ont fait même en partie, puisqu'ils ont commencé par avoir une inclination naturelle pour quelques-uns de leurs semblables ; & qu'il n'est point d'homme qui n'ait aimé avant que de haïr. Donc ils sont coupables contre la raison même, & par conséquent contre la nature ; donc il leur étoit aussi naturel

de ne l'être pas, qu'il eſt naturel à un être raiſonnable de ſuivre les premieres leçons de la raiſon.

Par conſéquent, je ne me ſuis pas trompé quand j'ai dit que le ſyſtême du Philoſophe Anglois ſe réduit uniquement à changer mal à propos l'ordre de ma route, en me ramenant à la nature par le circuit dangereux d'une expérience que je ne ſçaurois faire impunément. Quelque parti que je prenne, il faudra toujours que je revienne à cette raiſon naturelle, qui m'enſeigne que je dois faire du bien à mes ſemblables, & que je finiſſe par où j'aurois dû commencer. S'il y a quelque diſtinction à faire entre celui qui ſe ſera corrigé par l'expérience, & celui que la raiſon aura dirigé dès le commencement, elle ſera à peu près ſemblable à la différence que les Géometres obſervent entre l'ordre analytique & l'ordre ſynthétique. L'un ſera remonté des conſéquences au principe, l'autre ſera deſcendu du principe aux conſéquences. Mais après s'être ſéparés dans les moyens, ils ſe réuniront dans la fin, & ils ſe rencontreront tous deux dans ce point fixe & immobile dont le ſecond ſera deſcendu & où le premier ſera remonté ; je veux dire dans cette regle connue à l'un par la raiſon & à l'autre par l'expérience, qu'il convient à l'homme d'aimer ſes ſemblables.

Mais bien loin qu'on puiſſe conclure de la différence de ces deux routes qu'il ne ſoit pas naturel à l'homme d'avoir cette diſpoſition, c'eſt au contraire ce qui acheve de le démontrer invinciblement.

Peut-on ſoutenir qu'il ne ſoit pas naturel à l'homme de prendre un parti que la raiſon & l'expérience lui préſentent également, comme le ſeul qui puiſſe le conduire ſûrement à l'état le plus heureux pour lui dans cette vie ? Je m'arrête même ſi l'on veut à la ſeule expérience, & je dis : ou l'on conviendra qu'il eſt naturel à l'homme de ſuivre la route qu'elle lui montre ; & alors on ne pourra s'empêcher de reconnoître auſſi qu'il lui eſt naturel de mériter la bienveillance des autres par la ſienne, puiſque c'eſt là ce que l'ex-

périence lui enſeigne ; ou l'on prétendra qu'il ne lui eſt pas naturel de regler ſa conduite ſur cette expérience même, & qu'il ne le fait que par force & comme malgré lui. Mais en ce cas, il faudra donc ſoutenir auſſi que tous les hommes agiſſent contre leur nature en ſe conformant aux leçons de cette expérience. Ce n'eſt pas tout ; comme on ne peut refuſer de convenir que l'état où ils tendent par-là eſt le plus favorable à leur félicité, ſuivant la meſure de leur condition préſente, il faudra aller encore plus loin, & dire qu'en tendant à la ſituation qui convient le mieux à leur nature, les hommes agiſſent continuellement contre leur nature même ; conſéquences ſi étranges, ſi abſurdes, ſi inſoutenables, qu'elles ſe tournent en preuves contre un ſentiment qui ne peut ſe ſoutenir que par de tels paradoxes.

Je puis donc imiter encore ici cette méthode des Géometres, qui ſuppoſant d'abord une propoſition fauſſe comme certaine, trouvent dans les ſuites néceſſaires de cette propoſition même, la démonſtration de la vérité qu'ils veulent établir.

En effet tout le ſyſtême de Hobbes ſe réduit à cette ſeule propoſition que je regarde, pour un moment, comme ſi elle étoit véritable. L'homme n'aime pas naturellement ſes ſemblables, parce qu'il n'aime que lui-même. Voyons donc quelles ſont les conſéquences qui en réſultent.

Donc l'homme commencera par haïr ſes ſemblables ; & c'eſt une conſéquence avouée par le même Philoſophe.

Mais en les haïſſant il éprouvera une longue ſuite de peines qui ne manqueront pas de le rendre malheureux.

Donc une triſte expérience le forcera à faire au moins ſemblant de les aimer pour ſe procurer par-là les biens que leur haine, excitée par la ſienne, lui refuſe, & que leur bienveillance, animée par les marques apparentes de ſon affection, peut ſeule lui accorder.

Mais la réalité de ſon amour pour eux lui eſt encore plus utile que les ſeules apparences de cet amour, & la même expérience lui montrera que les hommes y prenant plus de

confiance, feront plus portés à lui faire du bien, au lieu que fa diffimulation lui devient fatale fi elle eft une fois découverte.

Donc l'expérience lui apprendra que plus il s'aime lui-même, plus il doit fe porter à aimer réellement les autres hommes.

Mais dans tout cela il ne fera que fuivre l'impreffion de fa nature qui le conduit d'elle-même à aimer non-feulement fon bien propre, mais ceux de qui il peut le recevoir.

Donc il agira directement felon la nature en aimant fes femblables, & par conféquent de cette propofition même qu'il eft naturel à l'homme de s'aimer lui-même, je parviens par une fuite de propofitions évidentes & néceffaires à celle-ci. *Donc il lui eft naturel d'aimer* les autres hommes.

En un mot l'homme s'aime naturellement lui-même: c'eft une propofition qui m'eft commune avec Hobbes. Il en conclut que l'homme hait naturellement fes femblables. Moi, au contraire, je conclus de cette même propofition que l'homme les aime naturellement. Il eft aifé de juger par tout ce que je viens de dire, quelle eft la plus jufte de ces deux conféquences; & la chofe me paroît à préfent fi évidente, que je regrette prefque le temps que j'ai employé à réfuter un fyftême qui ne peut fe foutenir, comme je l'ai dit plus d'une fois, qu'en fuppofant qu'il eft naturel à un être raifonnable d'agir non-feulement contre fa raifon, mais contre une expérience qui la confirme pleinement de l'aveu même des défenfeurs de ce fyftême.

Je paffe donc à préfent aux conféquences du principe que j'ai établies dans cette Méditation, ou aux regles que mon amour-propre doit me prefcrire, en faifant ufage de ma raifon & de mon expérience pour tendre à ma perfection & à mon bonheur par la fociété que j'ai avec les autres hommes. C'eft le troifieme point que je me fuis propofé d'approfondir, & qui fera le fujet de ma Méditation fuivante.

DIXIEME MÉDITATION.

SOMMAIRE.

L'OBJET de cette Méditation est de tirer, des principes établis dans les trois Méditations précédentes, les conséquences générales & particulieres qui sont comme autant de regles que mon amour-propre, s'il est raisonnable, doit suivre par rapport aux trois objets essentiels de son attachement, Dieu, moi-même & les autres hommes. Tous les principes réduits à cette unique proposition, que mon véritable bonheur consiste dans la jouissance de ma perfection & dans la satisfaction qui en est inséparable. Regles générales qui naissent de cette proposition fondamentale. Les regles particulieres & propres à chaque espece d'amour ne sont que des suites naturelles de ces loix générales. De-là l'obligation d'aimer Dieu : caracteres de cet amour; devoirs qu'il m'impose. Amour que je me dois à moi-même : j'en découvre tous les devoirs & toutes les regles dans ce principe général, que, si je suis raisonnable, je tends toujours à mon bonheur par ma perfection. Amour pour mes semblables : regles qui doivent en diriger les sentimens & les démarches : je puis avoir avec eux des liaisons plus ou moins étendues, & chacun de ces engagemens a des regles qui lui sont propres. Premiere société qui embrasse tout le genre humain. Toutes les regles qui y ont rapport renfermées dans ces deux maximes générales; 1°. je m'aime d'autant plus moi-même que j'aime davantage les autres hommes. 2°. Mon amour pour eux doit tendre uniquement à les rendre heureux en les rendant parfaits. La réunion de toutes les regles qu'un amour-propre, conduit par la raison, me prescrit par rapport à Dieu, à moi-même, à mes semblables, forme le droit naturel. Fausses idées des Jurisconsultes Romains sur cette matiere. Après la société générale de tout le genre humain, viennent les sociétés formées d'une seule nation soumise au

même gouvernement. On peut les conſidérer les unes par rapport aux autres, ou chacune en particulier, dans les bornes de ſon territoire. Sous ce double point de vue, ſe préſente un nouvel ordre de devoirs qui lient les membres avec les grands corps, ou les grands corps les uns avec les autres. De-là le droit des gens. Notions fauſſes ou imparfaites des Juriſconſultes Romains ſur ce point. Diverſes formes de Gouvernement. Devoirs réciproques des Citoyens envers la Patrie, & de la Patrie ou de ceux qui la gouvernent envers les Citoyens. Principes généraux du droit Civil des Nations : devoirs qui en réſultent. Regles que l'amour-propre, dirigé par la raiſon, preſcrit par rapport à ces ſociétés particulieres que le mariage, la naiſſance, la parenté ou l'alliance & l'amitié peuvent former entre les hommes. Ainſi l'amour-propre que Hobbes repréſente comme eſſentiellement ennemi de tous nos devoirs, devient au contraire, quand il n'eſt pas perverti par les paſſions, un légiſlateur parfait, un légiſlateur univerſel. Vaine objection de ce que les regles d'un amour-propre, toujours raiſonnable, ſont trop au-deſſus de la foibleſſe humaine. Certitude & importance de ces regles indépendantes des vices ou de la fidélité des hommes. Obligation de recourir à Dieu pour trouver en lui le ſupplément & le remede de mon impuiſſance.

LES principes que j'ai établis dans mes trois dernieres Méditations ſur les deux eſpeces d'amour que j'y ai diſtinguées, me paroiſſent non-ſeulement ſimples & certains, mais d'une ſi grande fécondité, que je puis y découvrir aiſément toutes les regles que mon amour-propre doit ſuivre par rapport aux trois objets eſſentiels de ſon attachement, je veux dire Dieu, moi-même & les autres hommes.

En effet, tous ces principes, bien médités, peuvent ſe réduire à cette unique propoſition, que mon véritable bonheur conſiſte dans la vue, ou, s'il m'eſt permis de parler ainſi, dans la jouiſſance de ma perfection & dans la ſatisfaction qui en eſt inſéparable, lorſque je crois pouvoir avec raiſon me complaire dans moi-même.

Telle

Telle eſt la véritable fin que je me propoſe naturellement, ſoit que mon amour s'éleve juſqu'à Dieu, ſoit que je le renferme dans moi-ſeul, ſoit qu'il ſe répande au-dehors ſur tous les objets qui peuvent exciter en moi des ſentimens agréables. Je veux toujours être heureux, & je ſens que le plus ſûr moyen de le devenir, eſt de travailler en toutes choſes à augmenter la perfection, ou pour parler comme je l'ai déja fait, la grandeur & l'étendue de mon être, en m'appropriant, autant qu'il m'eſt poſſible, tous les avantages que je peux recevoir des objets qui ſont hors de moi.

Toutes les regles générales ou particulieres par leſquelles je dois diriger les démarches de mon amour-propre, s'il eſt raiſonnable, ne ſont que des conſéquences directes & immédiates de cette vérité. Je dis *générales & particulieres*, parce qu'en effet j'en diſtingue de deux ſortes par rapport à l'objet propre de cette Méditation qui doit renfermer les loix dont mes trois Méditations précédentes ne ſont, pour ainſi dire, que le préambule, ou m'apprendre à recueillir, dans la pratique, le fruit des vérités dont je me ſuis convaincu dans la ſpéculation.

Les premieres regles ſont celles que je nomme des regles générales, parce qu'elles conviennent également à tout amour, quel qu'en puiſſe être l'objet.

J'appelle les autres des regles particulieres, parce qu'elles ſont propres à chaque eſpece d'amour conſidéré par rapport à ſon objet, qui, comme je viens de le dire, eſt ou Dieu, ou moi-même, ou les autres hommes.

Je commence par les regles générales, & je les renferme dans un petit nombre d'articles qui ſeront comme les principaux corollaires de ma propoſition fondamentale, parce qu'elles naiſſent toutes de l'idée & du deſir que j'ai de ma perfection & de mon bonheur.

I. La perfection de mon ame n'étant autre choſe que le bon uſage de ma liberté pour connoître par mon intelligence ce qui m'eſt véritablement utile, & pour m'y attacher par ma volonté, je dois rapporter à cette fin toutes les opé-

rations de mon esprit, tous les mouvemens de mon cœur, & c'est à ce but que je tendrai toujours, si j'aime Dieu, moi même & mes semblables comme je dois les aimer.

II. Mon bonheur n'est qu'une suite de ma perfection; & quel que soit l'objet de mon amour, c'est dans mon ame seule que je dois chercher ce bonheur, non-seulement parce qu'elle est capable d'une perfection bien plus grande que mon corps, mais encore parce que tout sentiment agréable, en quoi consiste l'essence du bonheur, ne peut se trouver que dans un être capable de sentir. Ma seconde regle sera donc d'être toujours attentif à ce qui peut rendre mon ame véritablement & solidement heureuse par l'usage qu'elle fera, dans sa conduite, des connoissances que j'ai acquises sur ce sujet.

III. Mais, comme je l'ai dit dans ma septieme Méditation, tout bonheur ou tout plaisir actuel naît en moi de l'opinion que j'ai de posséder un bien : opinion qui me trompe souvent par excès ou par défaut, c'est-à-dire, parce qu'elle retranche ou parce qu'elle ajoûte à l'idée réelle de ce qui m'est véritablement avantageux; ainsi pour éviter cette double méprise, à l'égard de tout ce que j'aime, je jugerai toujours de ce qui excite mon amour relativement à la valeur réelle qu'il peut avoir par rapport à moi. Sans diminuer cette valeur par une résistance aveugle & téméraire à l'impression naturelle du vrai bien, sans l'augmenter par une facilité aussi imprudente à suivre le rapport de mes sens, ou le jugement trompeur de mon imagination.

IV. Ce sera donc en observant toujours cette regle que je préférerai le plaisir le plus grand, le plus durable, & à plus forte raison le bonheur qui renferme tous les sentimens agréables ou qui remplit tous mes desirs, à une satisfaction imparfaite ou passagere qui ne sert qu'à irriter ma soif au lieu de l'appaiser; & par conséquent je sacrifierai sans peine une joie plus sensible, mais de peu de durée, à un contentement moins vif, mais stable & permanent, qui me procure non pas un seul acte, mais une habitude constante, & ce que j'ai appellé un *état* de plaisir.

V. Pour m'affermir dans cette regle, j'envisagerai les plaisirs non-seulement en eux-mêmes, mais dans leurs suites; & ces voluptés innocentes, qui ne peuvent m'exposer à aucun retour de douleur, me paroîtront bien au-dessus de celles qui, quoique plus grandes dans le moment présent, deviennent pour moi la source d'une longue suite de plaisirs.

VI. Comme le mal ou la douleur sont le contraire du bien & du plaisir, j'en ferai le discernement par les mêmes regles que je me suis prescrites par rapport à ce qui m'est bon ou agréable: regles qui m'apprennent également & ce que je dois rechercher, & ce que je dois éviter.

VII. En comparant les peines avec les plaisirs, j'ai reconnu que la seule exemption de toutes sortes de peines est par elle-même un si grand plaisir, que s'il faut acheter l'état où je puis goûter cette satisfaction par la souffrance d'une peine supportable & passagere, je ne dois pas hésiter à prendre ce parti, comme je le prends en effet toutes les fois que je n'ai point d'autre voie pour conserver ou pour recouvrer ma santé, qui n'a souvent pour moi que le simple plaisir de ne sentir aucune douleur à l'occasion de mon corps.

VIII. Par conséquent la crainte d'une peine actuelle, qui n'est pas au-dessus de mes forces, doit encore moins m'empêcher de me procurer un état habituel qui ne m'offre pas seulement l'exemption de toute douleur, mais qui m'assure la jouissance d'un plaisir beaucoup plus grand que la peine par laquelle je suis obligé de l'acheter. Or tel est celui qui résulte de la vue de ma perfection, soit que je m'occupe de moi seul, ou que je me regarde comme y aspirant par l'amour de Dieu, ou par celui de mes semblables. Donc il n'y aura point de peine qui ne me paroisse supportable quand je la comparerai avec plaisir, soit que cette peine consiste dans la privation d'un bien qui m'est agréable, soit qu'elle aille même jusqu'à me faire souffrir un mal réel, dont le sentiment soit triste & douloureux pour mon ame.

IX. Mais, d'un côté, ma souveraine perfection est d'être uni

à Dieu ; & de l'autre, ma perfection portée à ce dernier degré, me fait posséder aussi le souverain bonheur, ou le seul qui soit capable d'éteindre tous mes desirs en remplissant toute la capacité de mon cœur.

Ainsi ma derniere regle, qui renferme toutes les autres, sera de tendre toujours à cette union comme à la derniere fin de mon amour-propre, qui, s'il est éclairé & conduit par la raison, ne m'attachera ni à moi-même ni à d'autres créatures bornées comme moi, que pour me rendre véritablement heureux en me rendant véritablement parfait, par l'imitation & la possession du souverain être.

Telles sont les regles générales & communes à toutes sortes d'amours qui sont renfermées, comme je l'ai dit, dans les plus simples idées de ma perfection ou de mon bonheur. Les regles particulieres ou propres à chaque espece d'amour qu'il s'agit à présent d'expliquer, ne sont que des suites ou des conséquences naturelles de ces loix générales.

Ainsi pour appercevoir du premier coup d'œil le principe de toutes les opérations régulieres de mon amour par rapport à Dieu, je n'ai qu'à raisonner de cette maniere.

Je veux m'aimer moi-même, & pour pouvoir m'aimer raisonnablement, je cherche à me regarder comme parfait : mais je ne sçaurois y parvenir, comme je viens encore de le répéter, si mon être borné ne s'unit intimément à l'être infini où je trouve tout ce qui me manque, & qui éleve tellement mes pensées & mes sentimens, qu'ils deviennent, en quelque maniere, ceux de la divinité même.

Si je ne m'aime parfaitement qu'autant que je suis uni à Dieu, parce que jusques-là l'objet de mon amour demeure toujours essentiellement imparfait ; je dois donc aimer Dieu, je ne dis pas autant, mais plus que moi-même, ou plutôt je ne peux m'aimer raisonnablement qu'en lui ; ou pour m'exprimer encore d'une autre maniere, c'est lui que j'aime véritablement en m'aimant moi-même ; puisque ce moi qui est l'objet de mes premiers regards, se perd & s'abyme, pour parler ainsi, dans l'immensité de l'Etre divin qui devient l'u-

nique terme de mon affection. Voilà la premiere regle que je dois me prescrire à moi-même.

Par conséquent c'est l'idée de Dieu qui est la regle & la mesure de cet amour infiniment supérieur à tout autre que je dois avoir pour lui. Or cette idée me le représente comme l'Etre qui peut seul soutenir ma foiblesse, suppléer à mon indigence, ou, au contraire, augmenter l'une & l'autre en me refusant l'appui & le secours dont j'ai besoin, & qui en effet use continuellement de ce pouvoir, puisqu'il n'y a aucun sentiment agréable ou désagréable dans mon ame dont il ne soit l'auteur : ensorte qu'étant toujours le maître de me donner l'un & de m'épargner l'autre; il est le seul bien réel, ou plutôt il est tout bien pour moi, & par conséquent le seul objet véritable de mon amour.

Mais si cela est, je dois l'aimer comme tenant en sa main tout ce qui me paroît aimable, & je dois le craindre comme disposant aussi absolument de tout ce que je trouve redoutable. Ce sera donc à lui seul que j'aurai recours pour obtenir l'un ou pour éviter l'autre; & par conséquent je découvrirai dans mon amour-propre même, s'il est raisonnable, le fondement de la priere la plus digne de l'Etre suprême, c'est-à-dire, de celle qui tend à obtenir de lui qu'il me donne les vrais biens, & qu'il détourne de moi les véritables maux, quand même je serois assez aveugle pour me tromper sur les uns ou sur les autres, & pour lui demander comme un bien ce qui doit être regardé comme un mal : priere dont les sages même du Paganisme nous ont tracé le modele, tant ils ont senti, par les seules lumieres de la raison, que cette priere n'étoit qu'une suite de la nature de l'homme comparée avec la nature de Dieu. Ainsi ma seconde regle, tirée de l'idée que j'en ai, sera d'aimer, de craindre, d'invoquer le maître de la vie & de la mort, le souverain dispensateur des biens & des maux, en qui seul je puis trouver ce qui me manque, c'est-à-dire, cette perfection, cette intégrité, cet accomplissement de mon être que je ne cesse jamais de desirer.

Mais l'Etre infiniment parfait ne sçauroit se communi-

quer ni s'unir qu'à ceux qui lui ressemblent, autant qu'il leur est possible, ou qui s'efforcent d'acquérir, au moins, quelques traits de cette auguste ressemblance par l'imitation de ses divins attributs. Or je ne puis faire consister cette imitation que dans la conformité de mes pensées, de ma volonté, de mes paroles, qui sont l'image de mes pensées & de mes actions, qui sont l'effet de ma volonté, avec les pensées & la volonté de Dieu même. Mon amour pour Dieu ne sera donc véritable & ne tendra jamais dignement à son unique fin, qu'autant qu'il me portera à penser, à juger de tout comme Dieu, à vouloir tout ce que Dieu veut, à rejetter tout ce qu'il ne veut pas; & ce sera la troisieme & la plus importante de toutes les regles que mon amour-propre se prescrira par rapport à ce grand objet de son attachement.

Mais comment parviendrai-je à être suffisamment instruit de ses idées & de sa volonté? Je ne connois que deux voies qui puissent me conduire à une science si nécessaire & si importante pour moi.

La premiere est celle que j'ai appellée dans ma quatrieme Méditation, *la révélation naturelle*, je veux dire ce que les lumieres de notre raison nous découvrent sur ce point, en y joignant ce qu'un sentiment intérieur, ou une conscience certaine, nous fait connoître sur notre nature toujours comparée avec celle de Dieu.

Je méditerai donc d'un côté sur les notions que j'ai de la divinité, de sa science & de sa sagesse infinie, de sa toute-puissance, de sa souveraine bonté, en un mot de sa perfection absolue & universelle, soit que je considere ces attributs dans toute l'étendue de leur idée, soit que je les envisage dans les ouvrages de Dieu & dans la maniere dont il les conduit.

J'étudierai de l'autre la nature & les propriétés de mon être, sa grandeur & sa bassesse, sa force & sa foiblesse; en quoi consiste la perfection de son intelligence & celle de sa volonté; ce qui peut le rendre heureux ou malheureux; ce qu'il a reçu & ce qu'il reçoit continuellement de Dieu; ce

qu'il doit en desirer & ce qu'il a lieu d'en attendre s'il est toujours fidele à chercher dans l'Etre infini ce qui manque à son être borné.

Par ces deux sortes de méditations, je parviendrai à établir des principes certains & comme des points fixes ou immuables qui seront autant d'axiomes évidens, parce qu'ils seront clairement compris dans l'idée même que j'ai de Dieu & de l'homme.

Il ne me restera donc après cela que d'en tirer des conséquences aussi directes que nécessaires, comme je l'ai fait en plusieurs endroits de cet Ouvrage, qui me feront connoître en général & ce que Dieu juge & ce que Dieu veut dans les actions principales de ma vie, je veux dire dans celles qui ont un rapport plus essentiel avec ma perfection & mon bonheur. Et comme ces conséquences seront aussi évidemment renfermées dans mes principes, que mes principes le sont eux-mêmes dans l'idée que j'ai de l'Etre infini & de mon être borné, la connoissance que j'acquerrai par cette voie, sera aussi certaine & aussi démontrée que celle des vérités de la Géométrie, parce que j'y serai parvenu par une voie aussi simple que lumineuse, & qui me paroît même à la portée d'un plus grand nombre d'esprits que la science profonde des Mathématiques.

A la vérité mes lumieres seront toujours bornées ou imparfaites; mais elles ne le sont pas moins dans ce qui appartient à l'objet entier de la Géométrie, parce qu'il n'y a aucune connoissance de l'esprit humain qui ne porte nécessairement le caractere de son imperfection; & celle que la raison me donne des idées & de la volonté de Dieu, quelque médiocre qu'elle soit, me suffira néanmoins pour régler les miennes, si je suis toujours également attentif à juger, par lumiere plutôt que par sentiment, de la conduite que Dieu exige d'un être qu'il a créé pour le rendre heureux par l'imitation de son auteur.

A cette premiere manifestation des loix du Créateur, qu'on appelle la révélation naturelle, je conçois qu'il peut

en joindre une ſeconde encore plus lumineuſe, plus étendue & plus utile pour nous que la premiere, s'il veut bien venir au ſecours de notre foible raiſon pour nous révéler lui-même ſes idées & ſa volonté ſur la vraie perfection, ſur le bonheur ſolide de notre être, ſur la voie par laquelle nous pouvons y parvenir, ſur le culte par lequel il veut que nous honorions ſa grandeur infinie, en un mot, ſur tous nos devoirs par rapport à lui.

La quatrieme regle ſur la conduite de mon amour à l'égard de l'Etre ſuprême, aura donc deux parties.

Je m'attacherai premiérement à méditer, à étudier, à découvrir ce que Dieu penſe & ce que Dieu veut, en faiſant le meilleur uſage qu'il m'eſt poſſible de ma raiſon, pour m'élever par degrés à une connoiſſance qui eſt, à proprement parler, la ſeule ſcience néceſſaire à l'homme.

Mais affligé de l'imperfection de mes découvertes, & de la foibleſſe de mon ame, qui ne fait pas même encore tout le bien qu'elle connoît, je chercherai de bonne foi à y ſuppléer par le ſecours de la révélation ſurnaturelle. Je comprendrai que s'il y en a une, c'eſt le plus grand préſent que la bonté de Dieu ait jamais pu faire au genre humain, puiſqu'il l'a mis par-là en état de le chercher & de le trouver. Ma raiſon pourra même aller juſqu'à me faire ſentir deux vérités également importantes ſur ce point.

L'une, que ſi Dieu a daigné m'expliquer lui-même les loix que je dois ſuivre pour regler les démarches de mon amour, il aura ſans doute accompagné ſa parole de tant de ſignes, de prodiges & d'effets évidemment ſurnaturels, que tout eſprit raiſonnable & attentif puiſſe reconnoître à ces marques éclatantes que c'eſt Dieu même qui a parlé.

L'autre, que pour me mettre en état d'accomplir ce qu'il me commande, il aura auſſi joint à ces préceptes un attrait puiſſant & un ſecours capable de remédier à mon infirmité, & qui me donne la force néceſſaire pour tendre à la véritable perfection par la route qu'il aura bien voulu me tracer.

Il me paroît certain que la véritable religion, c'eſt-à-dire, celle

celle qui peut se vanter d'être la seule dépositaire de la révélation surnaturelle, doit avoir ces deux caracteres. Mais y en a-t-il une dans le monde qui les réunisse effectivement? C'est ce qui deviendra le plus digne objet de mes recherches. Heureux si je puis parvenir à la reconnoître, je n'aurai plus après cela qu'à m'instruire pleinement de tout ce qu'elle enseigne aux hommes pour leur apprendre à conformer leur volonté comme leurs pensées à celles de Dieu, & je jouirai alors du plaisir de voir, comme je le reconnoîtrai encore plus dans la suite, que c'est mon amour-propre même, toujours éclairé comme il le doit être par les lumieres de ma raison, qui m'a conduit par degrés jusqu'à la connoissance & à la pratique de la véritable religion.

Un plus long détail sur mes devoirs à l'égard de l'Etre infini seroit inutile par rapport à mon dessein dans cet Ouvrage. Je conçois qu'ils sont tous éminemment renfermés dans les quatre regles que je viens de me prescrire, & l'ordre que je me suis proposé demande que je passe maintenant au second objet de mon amour, je veux dire à moi-même, que j'aime toujours également, soit que ma complaisance se renferme uniquement en moi, soit qu'elle se détourne, comme je l'ai dit ailleurs, vers mes semblables pour se ramener vers moi avec tous les avantages dont mon amour-propre croit s'enrichir dans le commerce qu'il a avec les objets extérieurs.

Je m'arrête d'abord à la premiere espece d'amour qui se renferme dans moi seul, & j'en découvre tous les devoirs dans mon principe général, c'est-à-dire, dans cette vérité que si je suis raisonnable, je tends toujours à mon bonheur, par ma perfection.

Je croirai donc premiérement faire un usage légitime de mon amour-propre, en prenant un soin raisonnable de conserver, de rétablir, d'augmenter même, s'il se peut, la bonne disposition, la force ou l'adresse de mon corps, & d'éviter ou de prévenir tout ce qui peut y être contraire, parce que c'est en cela que consiste sa perfection, & qu'à cette per-

fection Dieu a bien voulu attacher des ſentimens agréables, qui ſont comme l'amorce & la récompenſe des peines que je prends pour cette partie de mon être.

Mais cette perfection de mon corps ne m'eſt pas ſeulement agréable en elle-même; je ſens qu'elle m'eſt encore utile pour la perfection de mon ame qui remplit bien plus aiſément toutes ſes fonctions lorſqu'elle n'y trouve point d'obſtacle dans le dérangement d'une machine dont le ſecours lui eſt ſi néceſſaire dans ſes opérations même les plus ſpirituelles.

Ainſi ma ſeconde regle & mon plus noble motif dans l'attention que j'aurai pour mon corps, ſera de l'entretenir toujours, autant qu'il me ſera poſſible, dans une ſituation où, loin de ſe rendre inhabile au ſervice de mon ame, il ſoit entre ſes mains comme un inſtrument ſouple & docile, dont elle diſpoſe à ſon gré & qu'elle manie comme il lui plaît, pour parvenir à cette félicité qui ne réſide qu'en elle ſeule, & qui eſt l'objet continuel de mes deſirs.

Si c'eſt mon ame que j'aime véritablement, lorſque j'aime mon corps, ma troiſieme regle ſera de travailler encore plus à la perfection de l'une qu'à celle de l'autre. Et comme j'ai remarqué plus d'une fois que cette perfection conſiſte uniquement dans le bon uſage de mon intelligence pour connoître le vrai bien, & de ma volonté pour l'acquérir, ce ſera là l'objet continuel de mon attention ſi je ſçais m'aimer véritablement, & ſi je ſuis bien convaincu de ce grand principe que pour être heureux, il faut être parfait. Pour développer un peu plus cette idée générale, je parviendrai à faire regner un ordre ou une harmonie parfaite entre toutes les facultés & les opérations de mon ame. Or en quoi peut conſiſter cet ordre ou cette harmonie ? ſi ce n'eſt dans l'accord conſtant de mes jugemens avec mes idées claires, de mes ſentimens ou des mouvemens de mon cœur avec mes jugemens, enfin de mes paroles & de mes actions avec mes ſentimens & mes jugemens. Mais tout cela eſt renfermé dans le bon uſage de mon intelligence & de ma

volonté. Ainſi j'ai eu raiſon d'en conclure que je dois m'appliquer ſans relâche à perfectionner ces deux facultés, ſi je veux parvenir à la perfection de mon ame, comme ma troiſieme regle m'y oblige.

Mais le pays où mon intelligence peut voyager n'a point de bornes, & celui qui s'offre continuellement aux deſirs de ma volonté, en a encore moins s'il ſe peut; parce que la capacité de vouloir eſt encore plus grande dans mon ame que celle de connoître. C'eſt cette immenſité même, ou cette multiplicité infinie des objets de ma penſée, ou de mon amour, qui eſt une des principales cauſes de mes égaremens, parce que l'activité de mon eſprit & de mon cœur, ayant beſoin d'une eſpece de nourriture continuelle, il m'arrive ſouvent de l'amuſer plutôt que de l'occuper, en ſaiſiſſant le premier objet qui ſe préſente à mes regards ou à mes deſirs. Ce ſera donc pour éviter cet inconvénient, que je ferai conſiſter ma quatrieme régle à être en garde contre ces premieres impreſſions, qui débauchent, pour ainſi dire, mon entendement & ma volonté, & qui lui font perdre de vue l'objet général de ma perfection intérieure; afin qu'éloignant de moi tout ce qui diſtrait mon ame, plutôt qu'il ne l'attache à ſon véritable bien, elle conſerve toute la force de ſon attention & de ſon amour, pour les moyens qui peuvent la conduire directement ou indirectement à ce dernier terme; & comme je n'en connois point de plus efficaces que l'étude de Dieu & de moi-même, j'expliquerai encore plus clairement ma quatrieme régle, ſi je dis qu'elle conſiſtera à éviter tout ce qui n'eſt propre qu'à me détourner d'une étude ſi néceſſaire, afin que mon ame puiſſe s'appliquer ſans diſtraction & ſans partage à connoître & à aimer dignement ces deux grands objets.

En évitant la mépriſe qui me fait courir vainement après des objets, ou inutiles, ou même nuiſibles à ma perfection, je puis encore tomber dans un autre inconvénient & pécher par une eſpece d'excès, à l'égard des objets même qui me paroiſſent les plus dignes de mon attention;

c'eſt ce qui m'arrive, lorſque, par une curioſité téméraire & dangereuſe, je veux découvrir, ou ſur Dieu, ou ſur moi-même, plus qu'il ne m'eſt permis de ſçavoir. Je regarderai donc comme une des connoiſſances les plus néceſſaires pour moi, celle de la meſure de mes forces ; & j'en jugerai, comme de tout le reſte, par les idées claires que je trouve dans mon ame. Tout ce qui pourra ſe résoudre par ces idées, ou par les conſéquences auſſi claires que mon eſprit ſentira qu'il en peut tirer, me paroîtra un objet proportionné à la capacité de mon intelligence bornée. Mais tout ce qui n'eſt point de ce genre, tout ce qui dépend de connoiſſances que je n'ai pas & que je ne ſçaurois acquérir, ſoit qu'elles ſoient fondées ſur des vérités qui ſurpaſſent la portée de mon entendement, ſoit qu'elles aient pour principe une volonté poſitive de Dieu ou des faits qu'il ne lui a pas plu de me révéler, je le regarderai comme un objet qui eſt hors de la ſphere de mon eſprit. Plus content de l'ignorer ſagement, que ſi j'entreprenois de le ſonder témérairement, je n'épuiſerai point mon attention par des efforts inutiles, & je ſçaurai ménager tellement les forces de mon ame, qu'elle conſerve également toute l'activité & toute la vigueur de ſon intelligence pour connoître ce qu'elle peut concevoir, toute la conſtance & toute la ſtabilité de ſa volonté pour parvenir à le poſſéder. En un mot, ma cinquieme régle ſera de ſçavoir juſqu'où je puis aller, & où je ne ſçaurois pénétrer ; de fixer exactement les bornes qui ſéparent pour moi le connu & l'inconnu, le poſſible & l'impoſſible ; de garder une juſte meſure dans le bien, & de mériter la louange que Tacite donne à Agricola, d'avoir ſçu tempérer ſa curioſité par ſa raiſon, & être ſobre dans la ſageſſe même. *Sublime & erectum ingenium... mox mitigavit ratio, & ætas ; retinuitque ; quod eſt difficillimum, ex ſapientiâ modum.*

Tacit. Agric. vit. ch. 4.

Je n'ai preſque pas beſoin d'ajouter après cela pour ſixieme régle, que ſi mon amour-propre, lorſqu'il ſuit les loix de la raiſon, a toujours pour objet la perfection de mon corps & celle de mon ame, il doit tendre, par une ſuite

néceſſaire, à la perfection du tout, qui ſe forme par l'union de ces deux ſubſtances, c'eſt-à-dire à celle de l'homme entier. Mais quoique cette régle ſoit évidemment renfermée dans les précédentes, elle mérite la place que je lui donne ici, par les conſéquences que j'en peux tirer, pour établir les dernieres regles qui me reſtent à expliquer ſur l'amour-propre qui m'attache à moi-même.

Puiſque je ſuis composé de deux ſubſtances ſi différentes, mon amour, pour tout ce qui en réſulte, ſeroit bien peu raiſonnable, s'il ne s'attachoit à connoître, non-ſeulement la nature de l'un & de l'autre, mais celle du lien qui les unit, & du pouvoir qu'elles exercent réciproquement ſur les opérations qui ſont propres à chacun de ces deux êtres ; & ſi je ne puis douter que Dieu ne ſoit & l'auteur, & comme je l'ai dit ailleurs, l'exécuteur continuel de ce pouvoir, je concluerai de l'union même, qui ſubſiſte d'une maniere ſi admirable entre mon corps & mon ame, que je pêcherois contre les loix eſſentielles de cette union, ſi j'abuſois de la puiſſance que j'ai par mon ame ſur mon corps, ou par mon corps ſur mon ame, pour nuire ou à la perfection de l'une & de l'autre, ou à celle d'un ſi admirable composé. Je regarderai donc, comme une régle inviolable pour moi de ménager, avec une attention ſuivie, les intérêts de ces deux ſubſtances, afin qu'elles concourent également, ſuivant la proportion de leur nature, à la perfection du tout, dont elles ſont les parties eſſentielles.

Je dis *ſuivant la proportion de leur nature*, parce que les ſoins qu'elles exigent de moi, pour la conſervation de leurs avantages, ne m'empêchent pas de ſentir combien l'une eſt plus excellente que l'autre : d'où je tire cette huitieme régle, que s'il m'eſt permis & même ordonné de cultiver précieuſement l'union que Dieu a établie entre mon corps & mon ame, je dois les apprécier ſuivant leur juſte valeur, & me complaire beaucoup plus dans celle de ces deux ſubſtances, qui eſt ſans comparaiſon la plus parfaite.

S'il ſe trouve donc des occaſions, où la perfection

de l'une ſoit incompatible avec la perfection de l'autre, mon amour propre n'héſitera point à préférer les avantages de la partie la plus noble, & la raiſon, dont il ſuit les leçons, lui dictera cette neuvieme & derniere régle, qu'il doit ſacrifier généreuſement les intérêts d'une ſubſtance fragile & périſſable à ceux d'une ſubſtance, non-ſeulement plus durable, mais immortelle.

Ainſi me parle un amour-propre vraiment éclairé, & tels ſont les conſeils qu'il me donne ſur la maniere de m'aimer utilement moi-même, lorſque je me conſidére indépendamment des autres hommes. Il ne lui reſte donc plus que de me preſcrire auſſi les régles que je dois ſuivre à l'égard de ce troiſieme objet de ſon attention. Mais comme je puis avoir avec eux des liaiſons plus ou moins étendues, & que chacun de ces engagemens a des regles qui lui ſont propres, je les établirai auſſi ſéparément, en commençant par les plus générales.

La premiere & la plus étendue de toutes les ſociétés eſt celle qui embraſſe tout le genre humain, & qui eſt uniquement fondée ſur les liaiſons communes que la nature a formées entre tous les hommes. Ce ſont les ſeules que je dois conſidérer ici, ſi je veux découvrir d'abord les régles que la raiſon dicte à mon amour-propre, par rapport à cette grande ſociété. Je n'y enviſagerai mes ſemblables qu'en tant qu'ils ſont hommes comme moi, & en effet, il ne m'en faut pas davantage pour m'obliger à dire comme ce vieillard de Térence.

Terenc. Heautontir. Act. 1. Sc. 1.

Homo ſum, humani nil à me alienum puto.

Mais plus je médite ſur ce ſujet, plus je reconnois que toutes les régles qu'il s'agit à préſent d'expliquer ſont renfermées dans ces deux principes généraux que j'ai établis en tant de manieres dans ma Méditation précédente.

Le premier eſt, que je m'aime d'autant plus moi-même que j'aime davantage les autres hommes, ſoit par le goût naturel que j'ai pour aimer, ſoit parce que mon affection

pour eux & les marques que je leur en donne, étant le moyen le plus sûr que je puisse mettre en œuvre pour acquérir les biens qui me manquent & qui sont entre leurs mains, ma complaisance pour moi, qui est le fond de mon amour, croît & s'augmente toujours à mesure que j'étends mon être, & que je l'aggrandis en quelque maniere, par les avantages que je reçois de mes semblables.

Le second principe est, que comme l'objet direct, essentiel, légitime de mon amour rapporté à moi seul est de tendre à mon bonheur par ma perfection, mon amour rapporté aux autres hommes doit avoir la même fin & aspirer, dans le même esprit, à les rendre heureux en les rendant parfaits; soit parce que telle est en général la véritable nature de tout amour, soit parce que contribuer à la perfection & à la félicité des autres, c'est augmenter réellement la mienne, & par conséquent le plaisir que je trouve à m'aimer.

De deux principes si féconds, je tire les conséquences suivantes, qui deviendront autant de régles pour mon amour-propre, par rapport à la société générale du genre humain.

Je dois donc aimer tous les hommes, c'est-à-dire, selon l'idée que j'ai attachée ailleurs à cette expression, être toujours dans une disposition réelle & effective de leur faire du bien; & comme ce qui est un bien pour eux, de même que pour moi, est tout ce qui contribue à les rendre plus parfaits & par-là plus heureux, il est évident que mon amour-propre, s'il est raisonnable, doit me porter à travailler, autant qu'il m'est possible, à leur perfection & à leur bonheur, dans lequel le mien propre se trouve toujours renfermé. Je pourrois me contenter de cette seule régle, qui est la base & le fondement de toutes les autres.

Mais s'il faut entrer dans un plus grand détail pour en faire mieux connoître toute l'étendue, j'ajoute que le premier de tous les biens qui entrent dans l'idée de la perfection & du bonheur de l'homme, étant l'exemption des maux qui y sont contraires, ma seconde régle sera de ne faire jamais aucun de ces maux réels à mes semblables, &

de leur épargner même tous ceux qui ne consistent que dans leur imagination, lorsqu'il ne sera pas nécessaire qu'ils les souffrent pour leur perfection & pour la mienne. Car, quoique ces maux ne soient qu'apparens, à les considérer en eux-mêmes, il en résulte un mal réel, je veux dire, la perte de leur amour, qu'il m'est aussi utile qu'à eux de conserver, & par conséquent je ne dois jamais m'exposer à cet inconvénient, si ce n'est lorsqu'il s'agit des véritables biens, c'est-à-dire, de notre perfection & de notre félicité commune, à laquelle je dois tout sacrifier.

Les autres hommes n'auront donc aucun mal réel à craindre de ma part, ni pour leur vie, ni pour leurs richesses, ni pour leur honneur, & non-seulement je ne leur nuirai pas moi-même, mais j'empêcherai, autant qu'il me sera possible, tous les autres de leur nuire ; car, sans cela, il ne seroit pas vrai de dire, que je fais tout ce qui est en moi, pour leur perfection & pour leur félicité, comme pour la mienne.

La parole étant le nœud qui me lie le plus étroitement avec mes semblables, & la raison m'ayant convaincu que je ne puis en avoir reçu l'usage de mon auteur que pour le bien commun de la société, je n'aurai garde de m'en servir, pour induire les autres hommes en erreur, ou pour leur faire croire ce que je sçai n'être pas véritable, parce que je travaillerois par-là à les rendre moins parfaits ou moins heureux. Je regarderai donc le mensonge, quoiqu'il ne roule que sur des faits, ou sur des vérités arbitraires & contingentes, comme une des plus grandes infractions de la société humaine, & la loi qui m'oblige à l'aimer. La vérité regnera toujours de ma part dans un commerce dont elle est le principal lien, & la fausseté en sera bannie, parce qu'elle en est la destruction.

Si j'évite avec soin de faire sur les autres hommes des impressions contraires à la vérité, quoiqu'elle n'ait pour objet que des faits contingens, je serai encore plus éloigné de vouloir leur donner des idées contraires aux vérités né-

cessaires,

ceſſaires, immuables, éternelles, ou leur inſpirer des ſentimens oppoſés à leurs devoirs eſſentiels, & fondés ſur un intérêt qui ne change jamais ; la premiere eſpece de menſonge me paroîtra un attentat contre le bien général de la ſociété ; & la ſeconde, une eſpece de blaſphême contre la divinité même. J'aurai donc en horreur, non-ſeulement de tromper les hommes par la négation, le déguiſement, ou la diſſimulation des faits dont je dois les inſtruire ; mais encore plus, de corrompre leur jugement & leurs mœurs par de fauſſes idées, parce que ce ſeroit vouloir les rendre imparfaits & par conſéquent malheureux.

Et comme outre la liaiſon générale que j'ai avec tous les hommes, la nature ou ma volonté en ont formé de plus étroites avec moi & quelques-uns de mes ſemblables ; je regarderai cette derniere eſpece d'engagemens comme ſubordonnée au lien principal de la ſociété commune ; en ſorte qu'ils ne me porteront jamais à rien faire pour aucun homme qui ſoit contraire au bien de tous, ou qui ſoit oppoſé à l'intérêt général de l'humanité.

Mais, après tout, je ne ſuivrois qu'imparfaitement les mouvemens d'un amour-propre raiſonnable, ſi je me contentois de ne faire tort à perſonne. Je ſerai donc dans la diſpoſition de faire du bien à tous les hommes, non-ſeulement par l'eſpérance du retour, mais par la ſatisfaction naturelle qui eſt attachée à l'exercice de la bienveillance, & au plaiſir de faire des heureux ; ainſi aſſiſter les miſérables & les indigens, ſoutenir les foibles, défendre les opprimés, conſoler les malheureux, & donner à tous ceux qui m'environnent les ſecours qui dépendent de moi par rapport à leur vie corporelle, me paroîtront les ſuites néceſſaires de cet amour raiſonnable, qui doit être commun à tous les hommes, parce qu'il eſt eſſentiellement conforme à leur nature. Je me dirai donc ſouvent à moi-même, ſi Dieu a permis que les biens extérieurs fuſſent inégalement partagés entre les hommes, ce ne peut être que pour donner lieu à ceux qui ſont plus riches, d'exercer plus abondamment une

bienveillance dont ils ſont bien récompenſés par les ſervices qu'ils reçoivent de ceux qui ſont plus pauvres. Le néceſſaire de ceux-ci eſt entre les mains des premiers, mais il n'y eſt que pour en ſortir, & les unir tous par les effets d'un amour réciproque. Je ne puis donc retenir ce néceſſaire ſans pécher eſſentiellement, je ne dis pas ſeulement contre la loi de la providence, mais contre celle de mon amour propre même, qui, par ſa nature, ne cherche qu'à ſe répandre au-dehors, & à augmenter ma complaiſance en moi, ſoit par les biens que je verſe ſur ceux qui en manquent, ſoit par ceux que je reçois d'eux à mon tour.

La perfection de l'eſprit & de la raiſon de mes ſemblables, qui eſt la plus grande ſource de leur félicité, ne me ſera pas moins précieuſe. Je chercherai à jouir du plaiſir que j'éprouve lorſque je puis augmenter leurs lumieres, faire croître leur intelligence, diriger ou redreſſer leurs penſées & leurs ſentimens ; en un mot, leur faire connoître les vrais biens & les vrais maux, & je ſentirai en ce point, plus qu'en aucun autre, combien j'ai eu raiſon de dire, que je m'aime véritablement moi-même en aimant les autres hommes.

Non-ſeulement la parole ne me ſervira jamais à les tromper ſur les vérités de fait, mais je leur communiquerai avec candeur toutes celles qu'il leur importera de ſçavoir ; & je leur ſerai toujours utile, au moins par mes diſcours, ſi je ne peux pas l'être toujours par mes actions.

Je leur ferai part, avec encore plus de libéralité, des connoiſſances qui tendent plus directement à leur perfection & à leur bonheur ; c'eſt-à-dire, de ces vérités invariables qui ſont la régle de notre vie ; & ſi je ſuis plus inſtruit qu'eux du chemin qui conduit à la véritable félicité, je ferai conſiſter une partie de la mienne à leur ſervir de guide ; je m'y porterai même d'autant plus volontiers que, ſuivant l'expreſſion d'un ancien Poëte, je ne perds rien en ſouffrant qu'ils allument leur flambeau à celui qui m'éclaire ; & qu'au contraire, il me ſemble que ma lumiere croît à meſure qu'elle ſe répand ſur mes ſemblables, dont l'approbation la redou-

ble, & la rend plus éclatante pour moi-même, par une espece de réflexion, comme je crois l'avoir déja dit ailleurs.

Ce ne sera pas assez pour moi d'éviter les engagemens particuliers qui seroient contraires aux intérêts de cette grande société que la nature a formée entre tous les hommes; j'irai encore plus loin, & autant qu'il me sera possible, je rapporterai toutes les liaisons que j'aurai avec ceux qui me touchent de plus près au bien commun de l'humanité; parce qu'en effet c'est cette vue ou ce rapport qui rend ces liaisons plus parfaites, & qui, par conséquent, présente un objet plus agréable & plus satisfaisant à mon amour-propre. Ainsi dans quelqu'engagement que je sois, j'aimerai encore plus l'homme en général que chaque homme en particulier, & par cette seule régle bien observée, j'éviterai tous les inconveniens dans lesquels une inclination particuliere ou une prédilection personnelle sont si sujettes à me faire tomber.

Comme, d'un côté, je n'ai point d'autre moyen assuré pour me procurer les biens dont mes semblables peuvent m'enrichir, que d'être sagement prodigue en leur faveur de ceux qu'ils peuvent attendre de moi; comme, d'un autre côté, leur perfection & leur félicité font la mienne, ou l'augmentent du moins considérablement, je n'ai besoin que de ces deux vérités, pour reconnoître clairement qu'en général, & pour renfermer toutes mes régles dans une seule, je ne dois jamais faire contr'eux ce que je ne voudrois pas qu'ils fissent contre moi, & qu'au contraire, je dois agir toujours pour leur avantage, comme je desire qu'ils agissent toujours pour le mien. Ainsi cette régle fondamentale, ce premier principe de toute morale, n'est qu'une suite nécessaire de l'amour éclairé, que j'ai & que je dois avoir pour moi, si j'en juge toujours par les seules lumieres de la raison, suivant la nature de mon être.

Si les autres hommes manquent, de leur part, à l'observation de ces régles; s'ils ne cherchent qu'à me nuire ou par la force & la violence, ou par la fraude & l'artifice, je pourrai leur résister, à la vérité, & ma résistance consi-

derée en elle-même n'aura rien de contraire à ma nature, qui ne m'oblige pas à consentir au mal que mes semblables me veulent faire. Mais afin qu'elle demeure toujours conforme aux régles d'un amour-propre raisonnable, je serai attentif à y joindre des précautions qui en seront comme les préservatifs, pour m'empêcher de la porter à l'excès, & qui la renfermeront toujours dans les bornes d'une défense légitime.

Mais en quoi consisteront ces précautions ou ces préservatifs? Je n'ai, pour le bien comprendre, qu'à méditer attentivement sur la distinction que j'ai faite ailleurs, entre les démarches de l'aversion que j'ai appellée raisonnable, & celle d'une haine aveugle & déréglée, parce qu'elle est toujours contraire à la raison. Je reconnoîtrai par leurs différens caracteres:

1°. Que je ne dois jamais chercher à grossir les objets de mon aversion, ni joindre, au mal réel que les autres me font, des maux imaginaires qui ne subsistent que dans mon opinion.

2°. Que la raison m'oblige à me contenter de mettre les autres hommes hors d'état de me nuire, sans me porter jusqu'à leur faire un mal gratuit, si je puis parler ainsi, dans la seule vue de goûter le plaisir inhumain, dangereux & souvent funeste de la vengeance.

3°. Que par conséquent je préférerai toujours les moyens les moins nuisibles pour repousser les attaques de mes ennemis, & que s'il m'est possible de m'en défendre, sans leur porter aucun préjudice, ce sera toujours la voie que je choisirai par préférence à toute autre.

4°. Que comme la société entiere du genre humain me doit être encore plus chere que moi-même, je ne ferai jamais rien pour ma défense qui puisse être contraire au bien général de l'humanité, & que je serai toujours disposé à souffrir un mal qui ne retombe que sur moi, lorsque je ne pourrai le détourner ou le réparer, qu'en faisant un plus grand mal à tout le genre humain, par le violement des régles qui en assurent la tranquillité.

J'ai donné une idée générale de ces régles dans les différens articles que je viens d'expliquer, & c'est mon amour-propre même comme je l'ai dit plus d'une fois, qui est devenu mon premier législateur, en se conformant, comme il le doit, aux conseils de ma raison. Je trouve, en effet, dans les maximes qu'il m'a inspirées les deux principaux caracteres de toute loi; l'un, d'être convenable à la nature & aux véritables intérêts de ceux qui en sont l'objet; l'autre, de renfermer des motifs capables de les y assujettir, & d'assurer par là son autorité. Le premier caractere n'est pas douteux; les régles que j'ai établies ne sont que des suites ou des conséquences nécessaires de la nature de l'homme, consideré tel qu'il est, c'est-à-dire, comme une créature raisonnable; & si l'on veut comprendre sans peine, combien ces mêmes régles lui sont avantageuses, chacun peut se figurer dans son esprit, quel seroit l'état de la société humaine si tous les hommes, conspirant également dans des sentimens si favorables à l'humanité, vivoient entr'eux comme des freres, ou comme les membres d'une même famille; ce qui arriveroit infailliblement s'ils étoient fideles à suivre les régles que je me suis imposées. Mais c'est cela même qui rend le second caractere, je veux dire l'autorité de cette loi gravée par notre amour-propre dans le fond de notre ame, aussi certain que le premier. Je l'ai déja dit ailleurs, toute puissance, toute autorité humaine, pour parler dans l'étroite rigueur, est principalement appuyée sur les motifs que celui qui l'exerce, & qui nous persuade plutôt qu'il ne nous commande, peut présenter à notre esprit. Or, il n'y a que deux motifs de cette espéce, la crainte de la peine, l'espoir de la récompense, & ces deux motifs se réunissent dans la loi que mon amour-propre me prescrit à l'égard de tous les hommes en général. La peine dont il me menace est un malheur certain, si je n'en suis pas les régles, & un malheur dont l'expérience me convainc autant que la raison. La récompense qu'il me promet, si je me conforme à ses avis, est le plus grand bonheur dont l'homme puisse jouir sur la terre.

Ainsi cette loi de mon amour-propre, quoique non écrite ni publiée par aucune puissance extérieure, a néanmoins en elle-même toute la force de l'autorité nécessaire pour m'obliger à la suivre, si je suis raisonnable; puisqu'elle renferme les deux plus puissans motifs qui puissent agir sur une ame capable de connoître son véritable bien. Par conséquent, si elle ne domine pas sur moi, ce n'est point qu'elle manque d'autorité; mais c'est que je manque de raison. Le défaut n'est pas dans la loi, il est dans moi-même, & je ne sçaurois en douter. Car plus je suis raisonnable, plus je suis soumis à son pouvoir, & si je cherche à en secouer le joug, ce n'est jamais qu'après avoir commencé par me soustraire à celui de la raison.

C'est donc cette loi ou ces regles qu'un amour-propre bien éclairé me dicte à l'égard de mes semblables, qui méritent beaucoup mieux le nom de droit naturel, que ce qu'il avoit plû aux Jurisconsultes Romains d'honorer de ce nom.

Supposer, comme ils le faisoient, que ce droit consiste dans ce que la nature enseigne également à tous les animaux, c'est, si je l'ose dire, ne connoître clairement ni le droit, ni la nature.

En effet, ou le nom de droit n'est qu'un son vague qui frappe vainement mes oreilles, ou je ne sçaurois entendre, par ce nom, qu'une regle générale qui dirige mes actions, & qui m'oblige à la suivre, au moins par la crainte d'une peine ou par l'espoir d'une récompense; mais puisqu'il s'agit ici d'un droit, qui n'est encore soutenu par aucune puissance extérieure, (car c'est ainsi que l'on considere le droit naturel) toute sa force ne peut consister que dans l'impression qu'il fait sur un esprit capable de le connoître; d'en sentir la convenance ou l'utilité; d'en mesurer l'étendue, & d'en fixer les véritables bornes. Ainsi regarder le droit naturel comme une loi commune aux hommes & aux autres animaux, c'étoit ignorer le caractere essentiel à toute loi, & pour développer encore cette pensée, c'étoit ou prétendre qu'une loi peut obliger ceux qui ne la connoissent pas, ceux-

mêmes qui ſont incapables de la connoître, & ſur qui elle n'a point de priſe, pour parler ainſi, par aucun motif qu'ils ſoient en état de ſentir, ou admettre les bêtes en partage de cette intelligence, qui eſt le bien propre de l'homme. En un mot, pour ſuivre cette idée il falloit néceſſairement, ou trouver un autre principe que la raiſon, pour ſoumettre l'homme au droit naturel; ou au contraire, y aſſujettir les bêtes mêmes par la raiſon. D'où vient donc que des eſprits, d'ailleurs ſi éclairés, s'attachoient à une notion qui tend à dégrader l'homme juſqu'à l'état des bêtes, ou à élever les bêtes juſqu'à la condition de l'homme? C'étoit ſans doute, parce qu'ils confondoient les mœurs, ſi je puis me ſervir ici de ce terme, avec la regle des mœurs. Ils remarquoient en certains points, une eſpece de conformité entre celles des hommes & celles des animaux, comme dans ce qui regarde la propagation de leur eſpece, la conſervation ou la nourriture de leurs enfants, le ſoin ou la défenſe de leur vie; & voulant rapporter des effets ſemblables à une ſeule cauſe, ils les attribuoient à une nature commune, dont ils faiſoient comme le premier modérateur des hommes & des bêtes, érigeant ainſi de ſimples actions extérieures en une eſpece de droit, & prenant pour loi ce qui ſe faiſoit, ſans remonter juſqu'au principe par lequel on le devoit faire.

Que pouvoient-ils même entendre par le nom de la nature? Leurs idées n'étoient pas plus diſtinctes ſur ce point que ſur le premier. Qu'eſt-ce en effet que la nature, ce maître prétendu de tous les animaux, même de ceux qui ſont privés de raiſon? Ne veut-on déſigner, par cette expreſſion, qu'une cauſe en général ſans ſçavoir ce que c'eſt que cette cauſe, ni peut-être même ce qui mérite ce nom? Mais dire qu'une cauſe dont on n'a aucune idée diſtincte, inſtruit également les hommes & les bêtes; c'eſt réſoudre la queſtion par la queſtion même, ou plutôt, c'eſt ne dire que des mots à ceux qui veulent apprendre des choſes. Entend-on par ce terme vague & obſcur, une eſpece d'*inſtinct* qui dirige les actions de ceux mêmes qui ne ſont pas capables de

ſçavoir pourquoi ils agiſſent? Mais le terme d'*inſtinct* n'eſt pas plus intelligible que celui de nature. Eſt-ce un ſimple mouvement de la machine? Mais ſi cela eſt, comment pourra-t-on y appliquer l'idée d'une loi dont cette machine ſoit inſtruite? Eſt-ce une penſée ou un ſentiment? Mais ni l'un ni l'autre ne conviennent qu'à un être ſpirituel. Se réduira-t-on à cette propoſition évidente, comme je l'ai montré ailleurs, que la nature doit être priſe ici pour l'auteur de la nature? On aura raiſon de le dire, mais on n'en pourra rien conclure en faveur de la définition du droit naturel. Car, ou Dieu agit ſur les animaux par un ordre purement méchanique, c'eſt-à-dire, par une ſuite de mouvemens corporels, & alors je demanderai toujours, comment il peut en réſulter un droit enſeigné également aux hommes & aux bêtes, qui forme ce qu'on appelle un devoir? Je vois bien dans cet ordre un Légiſlateur & une loi qu'il s'impoſe à lui-même; mais je ne vois point de ſujets inſtruits de cette loi, & qui l'exécutent avec connoiſſance. On pourroit dire avec autant de raiſon, que le droit naturel s'étend à l'air, à la terre, & en général à tous les corps inanimés; puiſqu'ils ſont tous également ſoumis à ces loix communes qui préſident aux mouvemens de toutes les parties de la matiere. Ou l'on dira, au contraire, que Dieu agit ſur les animaux par les impreſſions qu'il fait ſur leur intelligence ou ſur leur volonté; mais comment ces impreſſions formeront-elles un droit par rapport à ceux qui n'ont ni volonté, ni intelligence? Je ne trouve donc que des contradictions ou des abſurdités inexplicables dans la définition que les Juriſconſultes Romains nous ont laiſſé de ce droit, enſeigné également par la nature à tous les animaux. Ainſi, ſans pouſſer plus loin cette eſpece de digreſſion, qui n'eſt pourtant pas entiérement étrangere à mon ſujet, je donnerai au terme de *nature* le ſeul ſens dont il ſoit ſuſceptible, en y ſubſtituant le terme de *raiſon*, & par conſéquent je réduirai à l'eſpece de l'homme, ce que les Juriſconſultes Romains ont voulu appliquer également à tout le genre des animaux.

Le

Le droit naturel ne ſera donc pour moi que ce qu'on appelle *Dictamen rectæ rationis ;* ou s'il faut s'expliquer avec plus de préciſion, je dirai que ce droit conſiſte uniquement dans ces devoirs généraux, ou dans ces regles fondamentales, que la raiſon enſeigne à tout amour-propre, fidele à la conſulter ſur le véritable intérêt de l'homme ; regles qui ſont renfermées dans l'idée même que j'ai de mon être, ou qui ne ſont que l'application de la connoiſſance que Dieu me donne de ma nature.

Ainſi, non-ſeulement toutes les maximes que je viens de me preſcrire par rapport à la ſociété générale du genre humain ; mais toutes celles que j'ai établies auparavant pour régler la conduite de mon amour-propre, ſoit à l'égard de Dieu ou par rapport à moi, appartiennent à ce droit naturel ; puiſqu'elles ne ſont que des conſéquences directes & immédiates de ce qui convient véritablement à mon être, conſideré par rapport à ces trois grands objets de mon affection.

Je ne ſçai néanmoins, ſi ce droit ne comprend pas encore quelque choſe de plus élevé que les regles, qui ſont fondées ſur mon intérêt bien entendu. Mais c'eſt une queſtion qui ne peut être réſolue, que lorſque je méditerai ſur la juſtice naturelle étudiée en elle-même & indépendamment de mon amour-propre.

Je reprends donc la ſuite de mes penſées, & je découvre un nouvel ordre de regles qui ſe préſente à mon eſprit, lorſque reſſerrant, pour ainſi dire, le cercle de mon affection, je veux continuer d'en expliquer les devoirs, en paſſant à ces ſociétés moins étendues qui ne ſont formées que d'une ſeule Nation ſoumiſe au même gouvernement.

Je puis les enviſager en deux manieres ou ſous deux faces différentes.

1°. En les conſidérant les unes par rapport aux autres, pour tâcher de découvrir les regles qu'elles doivent obſerver entr'elles.

2°. En les regardant comme renfermées chacune dans

l'étendue de leur ſphere particuliere, pour juger des devoirs que l'amour-propre qui convient à ces grands corps, leur preſcrit à l'égard de tous ceux qui y ſont compris, & des regles que ceux-ci doivent ſuivre réciproquement à l'égard de ces grands corps.

Je ne ſçaurois m'attacher à l'une ou à l'autre maniere de conſidérer ces ſociétés, ſans y découvrir les fondemens de ce qu'on appelle le droit des gens, & je ne ſerai peut-être pas plus d'accord ſur ce point avec les Juriſconſultes Romains, que ſur ce qui regarde le droit naturel ; mais en s'écartant de la véritable route, ils pourroient bien m'avoir appris à y marcher.

Ce que la raiſon naturelle établit entre les hommes, ce qui s'obſerve de la même maniere chez tous les Peuples de la terre, c'eſt, ſelon eux, ce qu'on doit appeller le droit des gens, ou le droit des Nations ; comme ſi l'on vouloit marquer par cette expreſſion, que c'eſt le droit dont toutes les Nations ſe ſervent également.

Les défauts de cette définition ne ſont pas difficiles à appercevoir.

Je remarque d'abord que la premiere partie en eſt vicieuſe, elle confond le droit des gens avec le droit naturel, & elle attribue à l'un ce qui fait le caractere de l'autre.

La ſeconde partie ne me paroît pas moins défectueuſe, parce qu'elle réduit le droit au fait, ſi je puis parler ainſi, & qu'elle fait dépendre les principes du droit des gens de ce qui s'obſerve dans toutes les Nations, plutôt que de ce qui s'y doit obſerver ; en ſorte que pour bien connoître ce droit ſuivant cette idée, il faudroit avoir fait le tour du monde pour y étudier les mœurs de tous les peuples ; & celui qui auroit parcouru, dans cette vue, toute la terre habitée, reconnoîtroit peut-être, à la fin de ſes longs voyages, qu'il auroit perdu, pour ainſi dire, le droit des gens en voulant le chercher, parce qu'il n'auroit trouvé preſqu'aucune regle qui fût également obſervée en tout tems de la même maniere, tant l'éducation, les préjugés, l'intérêt, les paſ-

ſions, l'ignorance même & le défaut d'attention obſcurciſſent les idées des hommes ſur ce qui appartient eſſentiellement à ce droit.

Mais ce n'eſt point pour avoir le plaiſir de critiquer de grands Juriſconſultes, que je releve ici les défauts de leur définition ; c'eſt, comme je l'ai déja dit, parce que ces défauts même me ſont utiles, & qu'en me donnant lieu de connoître ce que le droit des gens n'eſt pas, ils m'apprennent à découvrir ce qu'il eſt.

Je conçois donc, d'un côté, que s'il y a un droit qui mérite ce nom, il ne doit pas conſiſter préciſément dans ce qui forme le droit naturel. Je conçois, d'un autre côté, que pour connoître le vrai caractere du droit des gens, il faut qu'il y ait une voie plus courte & plus facile que celle de l'aller demander, pour ainſi dire, à chaque Peuple de la terre.

Mais quelle ſera cette voie? ſi ce n'eſt de conſulter ſur ce point, comme ſur tout le reſte, ce même amour-propre conduit par la raiſon, qui a été juſqu'ici l'unique fondement de toutes les regles que j'ai établies, & qui pourra m'apprendre encore en quoi conſiſte ce droit des gens, dont les Juriſconſultes Romains ne m'ont donné qu'une notion ſi imparfaite.

Qu'il me ſoit donc permis de raiſonner de cette maniere!

Je puis juger de toute Nation comme je juge d'un ſeul homme, parce qu'en effet, chaque Nation ne forme que comme un ſeul corps, par les liens d'un intérêt commun, qui en uniſſent tous les membres, & qui ſont que ce tout moral imite l'unité d'un tout phyſique.

Il y a donc un amour-propre qui doit attacher chaque Nation à elle-même, comme il y en a un qui agit ainſi dans chaque homme, & de même que l'amour-propre d'un Particulier, ſi c'eſt un amour raiſonnable, le porte toujours à ſa perfection & à ſon bonheur. Je puis dire auſſi que l'amour-propre d'une Nation, ſi c'eſt la raiſon qui la conduit, doit tendre également à ce qui peut la rendre plus parfaite & plus heureuſe.

Enfin, comme j'ai tiré de l'amour que chaque homme a pour soi les regles qu'il doit suivre à l'égard de chacun de ses semblables ; je puis tirer aussi de l'amour, que chaque Nation a pour elle-même les maximes générales qu'elle doit observer au dehors & au dedans, si elle ne se trompe pas sur ses véritables intérêts.

C'est donc sur toutes ces notions préliminaires que j'essayerai de tracer ici la véritable idée du droit des gens, en ne les regardant que comme l'application des regles du droit naturel, au véritable intérêt de ces grands corps, qui forment ce qu'on appelle une Nation, un Royaume, une République ; & si l'on veut que j'en donne une définition plus exacte ou plus développée, je dirai que le droit des gens consiste dans les régles que l'amour raisonnable d'une Nation pour elle-même lui prescrit, soit à l'égard des Peuples qui l'environnent, soit à l'égard de ceux qu'elle renferme dans son sein, pour arriver à la perfection & à la félicité dont elle est capable.

Ce droit, ainsi défini, convient en partie avec le droit naturel, & il en est aussi distingué en partie.

Il convient avec ce premier droit, en ce qu'il n'est qu'une suite de cet amour-propre conduit par la raison, qui est la source commune de toutes les regles que je dois établir dans cette Méditation.

Il differe du même droit, en ce que l'un ne considere que le véritable intérêt de chaque particulier, par rapport à chacun de ses semblables, ou par rapport à la société humaine en général ; au lieu que l'autre, c'est-à-dire, le droit des gens, a pour objet propre le véritable intérêt de chaque Nation, ou par rapport à ses voisins, ou à l'égard de ses sujets. Et comme ce n'est point la nature qui a divisé la terre en Royaumes ou en Républiques, puisqu'absolument parlant, le genre humain pouvoit subsister sans cette division, qu'il l'a même ignorée pendant plusieurs siecles ; il a fallu donner à cette espece de droit un nom qui la distinguât du droit naturel, & l'on n'en pouvoit guères trouver de plus

convenable que celui de droit des gens, ou de droit des Nations ; parce qu'il naît de la résolution libre ou forcée, que les Peuples d'un certain pays ont prise de réunir leurs intérêts, & de vivre sous la même forme de gouvernement.

Mais si c'est la volonté positive des hommes plutôt qu'une loi de la nature, qui a donné la naissance aux différentes especes de domination, il ne s'ensuit pas de-là que le droit qui résulte de leur établissement ait un autre principe que le droit naturel ; au contraire, si j'en juge toujours par la raison, je trouve dans cet établissement même une nouvelle preuve de la regle fondamentale dont j'ai tiré toutes les maximes que j'ai établies sur ce droit primitif, qui porte justement le nom de droit naturel. En effet, quel autre motif raisonnable a pu former les liens de ces grandes sociétés qui se sont soumises aux mêmes loix ? Si ce n'est le desir de tendre plus sûrement, par leur union, au véritable intérêt de tous les hommes ; je veux dire, à leur perfection, à leur félicité générale ou particuliere. Mais si c'est-là ce qui a créé, pour ainsi dire, ces grands corps, c'est aussi ce qui doit les conserver, présider à leur conduite, en diriger tous les mouvemens, & être comme la base de toutes les régles qu'ils se prescrivent pour arriver à la fin qu'ils se proposent. L'homme peut donc bien changer de situation à l'extérieur par l'établissement des Monarchies ou des Républiques ; mais il ne change point de principes, puisque c'est toujours un amour-propre, éclairé par la raison, qui doit le conduire en quelqu'état qu'il se trouve, & que c'est cet amour-propre qui, considéré dans chaque Nation, forme ce qu'on nomme le droit des gens, comme il forme le droit naturel, lorsqu'on l'envisage dans chaque homme par rapport aux membres & au corps entier de la société humaine.

Que me reste-t-il après avoir éclairci toutes mes idées sur ce point ? Si ce n'est d'en tirer les conséquences générales qui renferment tout ce qui est essentiel au droit des gens, soit par rapport à la conduite que les Nations doivent suivre

les unes à l'égard des autres, soit par rapport aux régles que chaque Nation a intérêt d'observer dans sa sphere particuliere, & ne considérant que les Peuples qui y sont compris. Je commence par les premieres, qu'on pourroit appeller le droit qui doit s'observer entre les Nations, ou *jus inter gentes*. Par une expression plus propre & plus exacte que le terme général de droit des Nations, ou de *jus gentium*; terme qui, comme on l'a déja vu, & comme on le verra encore dans la suite peut avoir un autre sens.

Je viens de dire, & je le répéte encore pour expliquer plus aisément ma pensée, que chaque Nation peut être considérée comme un seul homme, qui auroit toute la force de cette multitude de Citoyens dont la Nation est composée. Ainsi deux Nations comparées ensemble ne forment, à proprement parler, que deux hommes, & souvent elles se réduisent en effet à un aussi petit nombre, parce que leurs intérêts ou leurs vues de part & d'autre, se réunissent dans deux têtes qui en sont les maîtres.

Je conclus de-là, & ce sera ma premiere maxime, que les régles du droit naturel, telles que je les ai établies, doivent avoir lieu entre deux Nations, ou deux Souverains, de même qu'entre deux Particuliers ; & ce que je dis de deux Nations doit s'entendre également d'un plus grand nombre, ou en général de toutes les Nations considérées les unes par rapport aux autres. Par conséquent, si je ne suis que les idées de la raison, toutes les Nations me paroîtront également nées pour s'aimer, & non pas pour se haïr réciproquement ; par conséquent, leur bonheur me paroîtra dépendre de leur union, comme leur malheur de leur division; par conséquent, je dirai que si leur amour-propre est raisonnable, elles ne se nuiront jamais, elles se rendront, au contraire, les services mutuels dont elles auront besoin de part & d'autre, reconnoissant également que le moyen le plus sûr pour jouir d'un bonheur durable, est d'employer la voie de la crainte ; en un mot, comme mes principes demeurent toujours les mêmes, soit qu'on les renferme dans un seul

homme, ſoit qu'on les applique à pluſieurs, une Nation ſera pour une autre Nation tout ce qu'elle voudra que cette autre Nation faſſe pour elle ; ce qui renferme auſſi cette autre regle ſemblable, qu'elle ne fera jamais contre un autre Peuple ce qu'elle ne voudroit pas que cet autre Peuple fît contre elle.

Si l'une des Nations n'obſerve pas, de ſa part, les loix d'une fidelle correſpondance ; ſi elle rompt cette union que la nature n'inſpire pas moins à chaque Etat, qu'à chaque homme en particulier ; ſi la plus funeſte ſuite de la diviſion, c'eſt-à-dire, la guerre, eſt ſur le point de s'allumer par des paſſions contraires à la raiſon, ce droit de réſiſter à la force par la force, n'appartenant pas moins, ſuivant les regles d'un amour-propre raiſonnable, à une Nation entiere qu'à un ſeul homme ; celle qui ſera attaquée pourra, ſans doute, ſe défendre, repouſſer le mal par le mal, quelquefois même le prévenir, lorſque la ſûreté l'exigera. Mais en ce cas elle obſervera les regles qui dépendent des principes établis ſur ce qui regarde la défenſe de chaque particulier, je veux dire, qu'elle ne ſe conduira que par les vues ou les conſeils de l'averſion que j'ai appellée légitime, & non par les motifs d'une haine déréglée. Elle aura même en ce point un grand avantage ſur un ſeul homme, parce que les querelles des Etats ayant ordinairement beaucoup moins de perſonnel que les différens des Particuliers, par rapport à ceux qui déliberent ſur les moyens de les terminer, la paſſion entre moins dans leur conſeil ; & par conſéquent ils ſont en état de prendre avec plus de ſang froid les partis qui conviennent véritablement au bonheur de la Nation.

Chaque Nation, comme chaque homme conſideré ſéparément, ſçaura donc diſtinguer les maux réels, des maux imaginaires, & elle n'augmentera point le mécontentement qu'elle peut avoir de la conduite d'une autre Nation à ſon égard, en y mêlant des ſentimens acceſſoires qui ne naiſſent que de l'opinion ; elle conſidérera les choſes telles qu'elles ſont en elles-mêmes, en banniſſant les ſoupçons, les défian-

ces, les jalousies, les craintes téméraires & déraisonnables; elle réglera toujours ses démarches, soit pour se défendre, soit pour attaquer, sur la réalité des maux qu'elle doit éviter, jamais sur de vaines apparences, ouvrage d'une imagination déréglée par la prévention de l'esprit, ou par la corruption du cœur.

Par une suite nécessaire du même principe, elle se renfermera toujours, comme je l'ai dit d'un seul homme, dans les justes bornes d'une defense légitime; je veux dire qu'il lui suffira d'avoir mis ses ennemis hors d'état de lui nuire, ou de les avoir obligés à réparer le tort qu'il lui ont fait, sans faire dégénérer la guerre en une vengeance cruelle, qui ne cherche dans le mal que le plaisir d'en faire, ou qui devient l'instrument d'une ambition insatiable, & souvent fatale au vainqueur même. La raison mettra donc des bornes à ses conquêtes; & contente de conserver tranquillement ce qu'elle possede ou de recouvrer ce qu'elle a perdu, & de se dédommager du préjudice qu'elle a souffert par une guerre dont elle n'a pu se préserver, elle ne regardera point sa cupidité, sa valeur, sa force & sa supériorité même comme des titres légitimes pour acquérir de nouveaux états, & pour assujettir d'autres peuples à sa domination.

La guerre même la plus raisonnable de sa part n'étouffera point en elle les sentimens & les devoirs naturels: elle comprendra, si la raison préside à ses conseils, qu'elle doit aimer encore ceux qu'elle est obligée de combattre. Ainsi dans les actes d'hostilité, elle préférera toujours ce qui s'éloigne le moins de ces sentimens: elle sçaura rejetter les moyens qui y sont entiérement contraires, & s'abstenir de toutes les voies qui tendent à abolir la foi entre les hommes, à éteindre toutes les espérances de réconciliation & à effacer jusqu'aux dernieres traces de l'humanité par une guerre plus digne des bêtes féroces que de ceux qui, dans la guerre même, doivent conserver le caractere de créatures raisonnables.

Elle portera donc toujours dans son cœur le desir de

la réunion; & elle ne fera même la guerre que pour parvenir à la paix; prête à en accepter toutes les conditions convenables. Comme elle n'aura pris les armes qu'à regret, elle les déposera non-seulement sans peine mais avec joie, s'estimant heureuse de rentrer ainsi dans l'état naturel à l'homme & le plus desirable à chaque nation pour sa félicité commune & particuliere.

Ainsi les traités qu'elle aura faits avec ses voisins, ou pour rétablir ou pour affermir & perpétuer une paix qui est toujours l'objet de ses vœux, lui paroîtront encore plus sacrés & plus inviolables que les loix qu'elle donne à ses citoyens: elle les regardera comme le renouvellement de cette alliance générale qui, suivant le vœu de la nature, devroit être éternelle entre tous les hommes: & si les Jurisconsultes Romains ont cru qu'une transaction passée entre des particuliers n'avoit pas besoin d'autre cause que le desir d'éteindre leurs différens, & se soutenoit par le seul motif de parvenir au grand bien de la paix, quel respect un amour-propre vraiment raisonnable n'aura-t-il pas pour cette espece de transaction plus importante qui se passe entre deux nations ennemies pour terminer ces grands procès qui n'ont point de Juge sur la terre & qui se décident par le sort des armes, ou plutôt par la volonté du Dieu des armées? Bien loin donc de faire consister en partie son habileté à laisser des semences de guerre dans les instrumens même de la paix, ou à trouver des interprétations subtiles pour en éluder l'autorité, une nation qui s'aime véritablement elle-même sera persuadée que la bonne foi doit régner d'autant plus souverainement dans la rédaction ou dans l'exécution des traités, que les suites de la mauvaise foi y sont plus funestes, & que la fidélité en cette matiere est la seule ressource & fait toute la sûreté du genre humain.

Enfin, comme ces grandes sociétés qui forment les états populaires ou monarchiques ne sont elles-mêmes que des parties de société beaucoup plus étendue, qui comprend tous les peuples de la terre, elles se conduiront de telle

maniere, si elles suivent les principes d'un amour-propre raisonnable, qu'elles tendent toujours au bien commun de l'humanité, comme à un bien supérieur à celui de chaque nation, de même qu'à l'intérêt de chaque homme en particulier. Elles ne feront donc rien de contraire à ce grand objet qui doit réunir les vœux de toutes les créatures raisonnables; & regardant le monde entier comme la patrie commune de tous ceux qui l'habitent, elles aboliront la distinction d'étranger & de citoyen toutes les fois que les intérêts attachés à ces deux qualités pourront se concilier. Il suffira d'être homme pour trouver chez elle non-seulement un asyle & un accueil favorable, mais un appui & une protection assurée dans toutes les occasions où il ne faudra rien prendre sur le citoyen pour le donner à l'étranger. Il n'y aura donc aucun homme dans lequel elles ne respectent les droits de la nature; & elles comprendront que si la mystérieuse antiquité a dit que la personne des étrangers étoit sacrée, ou qu'il y avoit une Divinité puissante qui veilloit à leur conservation ou à leur vengeance, c'étoit sans doute pour nous faire concevoir que la main de Dieu même a formé entre tous les hommes des liens encore plus respectables que ceux qui sont l'ouvrage de leur volonté ou de leur intérêt particulier.

C'est à ce petit nombre de maximes que je réduis tout ce qui regarde la conduite des nations les unes à l'égard des autres; & elles sont si étendues, qu'il n'y a aucune des regles qu'on attribue communément au droit des gens, qui n'y soit renfermée, ou qu'on n'en puisse déduire par des conséquences claires & évidentes.

Mais elles n'appartiennent qu'à la partie de ce droit qui, comme je l'ai dit, devroit être appellé le droit entre les nations, *jus inter gentes*, plutôt que le droit des nations, *jus gentium*. Ce terme général, suivant l'idée que j'en ai conçue, a une signification qui s'étend encore plus loin, puisqu'il comprend en général, non seulement les regles qu'une nation doit observer au dehors, mais celles mêmes

qu'un amour-propre raisonnable l'oblige à suivre au dedans pourvu que par ces regles on entende seulement les loix qui résultent de la formation même de chaque nation, ou de la résolution libre ou forcée que les hommes d'un certain pays ont prise de vivre sous la même domination & de ne former qu'un seul corps politique.

Ce sont ces regles qu'il s'agit à présent d'expliquer. Mais avant que de les exposer je ne ferai peut-être pas mal de m'arrêter ici un moment à en considérer la nature avec encore plus d'attention, & à la caractériser de telle maniere qu'on ne puisse plus s'y méprendre.

Je remarque d'abord que toutes les nations du monde, considérée chacune dans l'intérieur de leur sphere, ont quelque chose qui leur est commun, ou en quoi elles conviennent toutes, & quelque chose qui leur est propre ou en quoi elles different l'une de l'autre. Je m'explique, & je commence par le dernier point qui me servira à faire mieux comprendre ce que j'entends par le premier.

J'observe donc, en cherchant ce qui distingue chaque nation, que la forme du gouvernement n'est pas la même dans tous les pays : ici c'est le peuple qui domine ; là ce sont les grands, ou un petit nombre d'hommes choisis : ailleurs, & c'est ce qui est sans comparaison le plus commun, l'état monarchique a paru préférable à l'état républicain. Enfin ces mêmes formes d'administration publique ne sont pas toujours simples dans les pays qui les ont reçues : on en voit de mixtes ou de composées, c'est-à-dire, qui sont tempérées l'une par l'autre ; & c'est la constitution de gouvernement qu'un grand Politique juge la meilleure, quoiqu'elle soit peut-être la moins durable.

Outre ces premieres différences générales, il y en a d'autres qui distinguent encore les divers états, comme dans ce qui regarde l'étendue du pouvoir des Rois ou de ceux qui en tiennent la place ; la forme de la législation, le choix des principaux Officiers ou des Magistrats, la maniere d'établir ou de lever les impositions, & d'autres points de même

nature, sur lesquels le droit public d'une nation n'est pas conforme à celui d'un autre peuple, ou quelquefois même y est directement contraire.

Mais cette diversité ou cette contrariété n'empêche pas qu'il n'y ait au moins un petit nombre de regles communes à tous les peuples de la terre qui vivent en corps de nation : de même, que malgré toutes les différences que la naissance, l'éducation, les préjugés ou les mœurs mettent entre les hommes considérés chacun séparément, il y a néanmoins des principes généraux, dont ils conviennent tous également, comme de tendre toujours à leur conservation, à leur perfection & à leur félicité réelle ou imaginaire. Ce qui établit les regles de ce genre, n'est autre chose que la nature de l'homme qui étant commune à tous, leur inspire les mêmes sentimens & leur en fait tirer les mêmes conséquences. Je puis en dire autant de toutes les nations. Malgré la différence de leur constitution, qui a dépendu de l'inclination & du goût de chaque peuple, ou de plusieurs autres causes arbitraires, elles ont cependant comme un caractere commun, par un amour-propre qui leur est aussi essentiel qu'à chaque particulier, & qui a toujours pour objet leur sûreté, leur perfection, leur bonheur. Les voies qu'elles choisissent pour y parvenir, peuvent être différentes; mais leur but est toujours le même; & ceux que les moyens ont séparés dans la route, se réunissent dans le terme ou dans ces trois fins différentes, qu'il est naturel à tout être raisonnable de se proposer; soit qu'il y aspire seul, soit qu'il y tende avec tous ceux qui sont comme lui les membres du même corps.

C'est donc cet objet commun à toutes les nations, c'est-à-dire le bien général de chacune de ces grandes sociétés, qui me donne lieu de découvrir aussi un ordre de regles qui leur sont communes; & ce sont ces regles qui forment ce que j'appelle le droit des gens considéré dans l'étendue ou dans l'intérieur de chaque nation.

Je leur donne ce nom parce qu'elles n'appartiennent ni au droit naturel ni au droit civil de chaque peuple.

Elles ne font point partie du droit naturel ; parce qu'elles ſuppoſent la formation & la diſtinction des royaumes ou des républiques, qui, comme je l'ai dit ailleurs, n'étoit pas eſſentielle à la nature humaine.

Elles ne dépendent pas plus du droit civil, en y comprenant même ce qu'on appelle le droit public de chaque nation.

On ne peut entendre par ce droit, lorſqu'on en forme une eſpece particuliere diſtinguée du droit naturel & du droit des gens qu'un droit poſitif & par conſéquent arbitraire, puiſqu'il tire ſon origine du Jugement & de la volonté de chaque peuple ou de ceux qui y ſont les dépoſitaires de la ſuprême puiſſance. Au contraire, le droit dont je cherche ici à connoître les regles eſt un droit immuable & naturel, ſi l'on peut parler ainſi, à toute nation, comme ce qui mérite proprement le nom de droit naturel l'eſt à tout homme ; c'eſt-à-dire, pour m'expliquer encore plus clairement, qu'à la vérité la réunion de pluſieurs hommes en un ſeul corps de nation a quelque choſe d'arbitraire en ſoi qui la rend ſuſceptible de toutes les différences que j'ai remarquées ; mais cette réunion étant une fois ſuppoſée, il eſt auſſi eſſentiel à chaque peuple de ſuivre les regles qui naiſſent de ſa formation même & qui tendent à ſon bien commun, qu'il l'eſt à chaque homme de vivre ſelon les loix que la nature de ſon être lui impoſe pour tendre à ſon bien particulier. En un mot, la comparaiſon que j'ai faite d'une nation avec un ſeul homme eſt juſte dans tous ſes points. Si la naiſſance de chacun de nous a dépendu d'une cauſe arbitraire, c'eſt-à-dire, de la volonté ou du conſentement de deux cauſes libres, cela n'empêche pas que nous ne ſoyons aſſujettis auſſi-tôt que nous ſommes nés à ce droit univerſel qui lie toutes les créatures raiſonnables. Et de même ſi c'eſt une volonté poſitive de certains hommes qui a donné l'être aux différens états, ils n'en ſont pas moins ſoumis à ce droit plus borné mais auſſi inviolable, qui réſulte de leur nature même ; à moins qu'on ne veuille dire qu'il leur eſt plus permis qu'aux particuliers de ne pas s'aimer eux-mêmes, ou de ne pas s'aimer raiſonnablement.

Ce que j'appelle donc ici le droit des gens, pour le définir avec plus de précision, n'est autre chose que l'application des regles du droit naturel à ces grands corps qui forment les nations. Il résulte de leur formation, si l'on peut parler ainsi, un engagement supérieur à toutes les conventions particulieres, dans lequel tous les citoyens d'une même nation sont censés être entrés lorsqu'ils ont pris la résolution de ne former plus qu'un seul corps : engagement nécessaire, puisque sans cela il n'y auroit aucun état qui pût subsister ; engagement irrévocable par la même raison, puisqu'on ne pourroit le résoudre sans détruire le tout dont il unit toutes les parties ; engagement perpétuel, non-seulement pour ceux qui en ont été les premiers auteurs, mais pour leurs descendans, & en général pour tous ceux que la naissance ou un choix volontaire rend habitans d'un certain pays ; enfin engagement salutaire, puisque son principal objet est d'obliger tous les membres du corps politique à tendre toujours au bien commun.

Delà vient, pour ajouter un dernier trait à cette notion générale que le droit qui naît d'un tel engagement ne sçauroit porter un nom plus convenable que celui de *droit des gens*, parce qu'il est comme renfermé dans ce qui fait l'essence de chaque nation, parce que tout état y est assujetti en tant qu'état, & tout citoyen en tant que citoyen ; parce qu'enfin il doit être observé également dans tous les pays ou par tous les peuples, & qu'ainsi c'est le seul droit auquel on puisse appliquer une partie de la définition du droit des gens donnée par les Jurisconsultes Romains, puisque c'est celui qui a lieu dans toutes les nations de la terre. *Quo gentes humanæ utuntur.*

Il ne me reste donc après cela que d'en étudier ici les regles essentielles, & il me faudra peut-être moins de temps pour les expliquer que je n'en ai eu besoin pour éclaircir & pour fixer mes idées sur la nature du droit dont elles dépendent.

Je les tire du même principe qui m'a servi à découvrir

toutes celles que j'ai établies jusqu'à présent, soit par rapport au droit naturel, soit par rapport à cette premiere partie du droit des gens qui comprend les loix générales que les nations doivent observer les unes à l'égard des autres. Je suppose donc toujours, comme je l'ai déja fait, que chaque peuple, ainsi que chaque homme en particulier, doit s'aimer lui-même & s'aimer d'un amour raisonnable. Cette vérité fondamentale me fait appercevoir du premier coup-d'œil les devoirs réciproques de chaque citoyen à l'égard de la nation entiere, & de la nation entiere par rapport à chacun des citoyens qu'elle renferme dans son sein; & ce sont ces devoirs que j'exprimerai par les regles suivantes.

I. Puisque le droit des gens qui le renferme n'est autre chose que l'application des principes du droit naturel à chacune de ces grandes sociétés qui forment les états, & que je puis les considérer comme un seul homme, ma premiere regle générale sera d'observer à l'égard de ma nation les mêmes loix qu'un amour-propre éclairé par la raison m'a fait considérer comme les loix de la nature entre tous les hommes considérés séparément; & par conséquent je regarderai comme un devoir inviolable de ne nuire jamais à ma patrie, de la servir au contraire selon mon pouvoir, en agissant toujours à son égard comme je desire que de son côté elle agisse avec moi.

II. La sûreté, la perfection, le bonheur de tout royaume ou de toute république, dépendant pour la plus grande partie de l'autorité du gouvernement tel qu'il est établi par les loix ou par les mœurs de chaque nation, l'amour même que j'ai pour moi & le desir de ma propre félicité qui est renfermée dans celle de ma patrie, & qui ne peut être assurée que par le secours de cette autorité m'inspireront une soumission, une obéissance parfaite à ses loix ou à ses commandemens; & m'éloigneront non seulement de toute pensée de révolte, mais de tout ce qui pourroit troubler ou altérer la paix & la tranquillité d'un gouvernement, à l'ombre duquel je vis moi-même dans la paisible possession de mes biens.

III. Mon amour-propre, en m'inspirant le desir de mon bonheur, m'attache aussi à ceux qui peuvent y contribuer. La raison m'apprend à les aimer à proportion de la bonté des moyens que je reçois d'eux pour y parvenir, ou selon qu'ils sont aimables pour moi; & ils le sont d'autant plus qu'ils peuvent me préserver d'un plus grand nombre de maux, ou me procurer une plus grande abondance de biens; or, comme je l'ai dit ailleurs, il n'y a rien dans le monde qui puisse entrer sur ce point en comparaison avec ma patrie ou avec cette société civile sans laquelle il n'y a aucun mal que je n'aie lieu de craindre, & aucun bien dont je puisse jouir sûrement. Je serois donc bien déraisonnable si l'amour de ma patrie ne me paroissoit préférable à tous mes autres amours, ou si son intérêt ne l'emportoit dans mon cœur sur quelque intérêt particulier que ce puisse être; ainsi ma derniere regle qui comprend même les deux précédens, sera de lui donner toujours le premier rang dans l'ordre de mes affections. Et fallut-il pour son service sacrifier ma vie & celle de mes enfans, je dirai comme Virgile, *vincet amor patriæ*, sans y ajouter avec lui, *laudumque immensa cupido.*

Les regles que je viens d'expliquer sur les devoirs généraux de tout citoyen à l'égard de toute nation, ne conviennent pas moins à toute nation ou à ceux qui la gouvernent, par rapport à tout citoyen, & l'on en trouvera la raison dans les regles suivantes.

IV. Si chaque citoyen doit observer les principes du droit naturel à l'égard de ceux qui sont les membres du même corps, le corps entier, ou ceux qui le représentent n'y sont pas moins obligés, & on peut dire même qu'ils le sont encore davantage. Il suffit d'être homme, comme je l'ai déja dit, pour se soumettre à l'autorité d'une loi qui n'est autre chose qu'une conséquence directe de la nature de l'homme: mais l'obligation que cette loi impose croît à proportion du nombre des sujets à l'égard desquels elle doit être observée; & si je juge par-là des devoirs du Souverain ou de ceux qui exercent la suprême puissance dans un état, je n'aurai pas de

de peine à concevoir qu'ils sont obligés à respecter le droit naturel encore plus qu'aucun de ceux qui leur sont soumis. Comment pourroient-ils se dispenser de le suivre eux-mêmes dans leur conduite, puisqu'ils sont chargés comme Souverains de le faire observer aux autres ? Et comment voudroient-ils s'en éloigner s'ils sont raisonnables, puisque leur amour-propre bien entendu les intéresse plus que personne à l'observation des regles que ce droit prescrit à tous les hommes ? Tous les biens qui en résultent pour la société dont ils sont les chefs, tous les maux que produit l'infraction de ce droit portent sur eux bien plus directement que sur le reste des citoyens, qui ne sentent chacun en particulier qu'une foible partie du bonheur ou du malheur de l'état ; au lieu que tous ces sentimens particuliers se réunissent dans le chef comme dans le centre, où ils agissent avec toute leur force. Il n'a donc presque pas besoin de consulter l'amour qu'il doit avoir pour ses peuples ; c'est assez qu'il s'aime lui-même, & qu'il s'aime raisonnablement, pour maintenir inviolablement l'observation des loix de la nature, dont l'infraction lui est plus nuisible & dont l'exécution lui est plus utile qu'à aucun de ses sujets.

V. A plus forte raison suivra-t-il cette regle, lorsque non-seulement un particulier, mais la nation entiere ou une partie considérable des citoyens y seront intéressés. Ce seront même ces occasions qui lui feront mieux sentir qu'il en est du corps politique comme du corps humain ; & que comme la tête souffre dans l'homme lorsque le reste du corps ou une partie des membres est malade, le chef de l'Etat ne sçauroit être heureux quand l'Etat entier ou quelqu'une de ses parties est dans la douleur par le violement des regles du droit naturel.

VI. Comme l'autorité des loix & même de celles que la nature ne dicte pas à tous les hommes, fait la sûreté, la paix, le bonheur des particuliers, elle devient un bien commun pour tout Etat ; & ce bien est même plus personnel encore pour le Souverain, comme je viens de le faire voir, que pour chacun de ses sujets. Ainsi il connoîtroit mal ses

véritables intérêts, & il ne s'aimeroit qu'imparfaitement s'il n'apprenoit pas au peuple à les respecter en les respectant lui-même. Il adoptera donc, par un effet de son amour-propre, cette pensée d'un Empereur Romain, qu'il est digne de la majesté des Rois d'avouer que la loi regne sur eux pendant qu'ils regnent sur les autres hommes, & s'estiment plus heureux par cette soumission que par sa puissance même; il fera consister sa perfection, sa gloire, sa félicité, à sçavoir obéir le premier à la loi, pour mériter que ses sujets mettent aussi tout leur bonheur à lui obéir.

VII. Enfin, comme dans toute nation personne ne reçoit plus d'avantage de la société civile que celui qui la gouverne, il croit par amour-propre même être plus attaché à l'Etat qu'aucun de ceux qui lui sont soumis; & son zèle pour la patrie, si la raison en est le principe, l'emportera d'autant plus dans son cœur sur tout autre sentiment, qu'il n'a pas même d'intérêt particulier à combattre pour en suivre l'impression, puisque son avantage personnel se trouve toujours dans celui de ses peuples, & qu'il est d'autant plus grand & plus heureux, que son royaume est plus tranquille & plus florissant.

Je crois avoir renfermé dans ce petit nombre de regles, les devoirs réciproques de toute nation envers tout Souverain, & de tout Souverain à l'égard de toute nation; & ce sont ces devoirs essentiels qui forment ce que j'ai appellé le fond du droit des gens, considéré dans l'intérieur ou dans la sphere de chaque nation.

Mais cet amour-propre qui a été jusqu'ici mon unique législateur, ne pourra-t-il pas m'instruire aussi sur ce qui regarde les principes généraux du droit civil, c'est-à-dire, de ce droit qui, suivant les Jurisconsultes Romains, plus heureux dans cette définition que dans les autres, est propre à chaque nation, ou que chaque peuple s'est prescrit à lui-même par le ministere de ceux qui le gouvernent?

Je sçais, & je l'ai déja dit, que ce droit restraint dans ses véritables limites, & en tant qu'il ne comprend ni les regles

du droit naturel, ni celles du droit des gens, eſt un droit purement poſitif & arbitraire en ſoi, puiſqu'il dépend de la volonté libre du légiſlateur. Mais comme cette volonté, pour être vraiment utile, non-ſeulement à l'Etat, mais au Légiſlateur même, doit être animée du même eſprit qui a dicté les loix des deux eſpeces de droit immuable que je viens d'expliquer, on peut ramener au moins la ſubſtance & le fond du droit civil, ou ce qui doit influer dans toutes ſes parties, à des regles auſſi certaines que celles du droit naturel ou du droit des gens ; & ce ſera encore un amour-propre raiſonnable qui en ſera le meilleur juge.

Mais ces regles qu'il doit m'enſeigner ici peuvent être conſidérées, ou par rapport à la puiſſance qui fait les loix, ou par rapport aux ſujets qui y ſont ſoumis. Elles ne ſçauroient être ſolides, ſi elles ne dépendent toujours de ce véritable amour, ou de cet amour-propre éclairé qui doit préſider également à la conduite du chef & des membres. Je médite donc en même temps ſur leurs devoirs réciproques, par rapport aux loix poſitives ; & il me ſemble que l'enchaînement de mes principes m'y fait découvrir les regles ſuivantes.

A l'égard de la puiſſance qui établit ces ſortes de loix, elle peut être différente ſuivant le génie, les mœurs & les divers intérêts des peuples qui y ſont aſſujettis. Mais le principe qui doit les dicter au Souverain, ou à ceux qui le repréſentent, demeure toujours le même. Quelques regles qu'ils preſcrivent à leurs ſujets, elles ne ſçauroient être raiſonnables, ou dignes d'un homme chargé de commander à des hommes, ſi elles ne ſont fondées ou ſur l'amour du genre humain conſidéré en général, & qui forme le droit naturel, ou ſur l'amour de la ſociété particuliere dont le Prince eſt le chef, ou ceux qui y tiennent le premier rang ; ce qui produit le droit des gens dans l'intérieur de chaque nation. Ainſi toutes les loix qui compoſent ce qu'on appelle le droit civil de chaque pays ne peuvent avoir que deux objets principaux, l'un eſt l'explication du droit

naturel, dont les conséquences directes & immédiates sont à la portée de tous les esprits attentifs & raisonnables, mais dont les conséquences moins directes & plus éloignées ont souvent besoin d'être éclaircies, fixées & affermies par l'autorité positive du législateur.

L'autre est l'explication du droit des gens, ou l'application des principes généraux de ce droit, aux besoins ou aux intérêts particuliers de chaque nation. Application qui se doit faire par l'autorité publique, pour prévenir le partage ou l'opposition des sentimens ; mais qui a toujours pour but, si elle est raisonnable, le bien commun de l'Etat, dans lequel, comme je l'ai déja dit, celui de la puissance qui y préside se trouve toujours compris.

Par conséquent le même amour, soit de l'homme en général, soit de chaque peuple en particulier, qui a donné la naissance au droit naturel & au droit des gens, est aussi le pere, pour ainsi dire, ou le véritable auteur du droit civil, qui ne sert qu'à expliquer ou à appliquer les regles de l'un & de l'autre droit dans le même esprit qui les a inspirées.

Je puis donc établir ici cette regle générale qui n'est qu'une suite nécessaire de la notion exacte du droit civil ; je veux dire que toute loi positive qui seroit contraire à l'amour que tout homme doit avoir pour la société entiere du genre humain, ou pour ces sociétés moins étendues qui forment les états ; en un mot toute loi qui ne seroit pas conforme aux regles fondamentales du droit naturel ou du droit des gens, pécheroit visiblement contre le principe, & résisteroit à la nature même de l'homme.

De la part des sujets, ou de ceux qui sont soumis à l'autorité du gouvernement, il est clair qu'autant ils sont obligés d'aimer le bien général de l'humanité, ou le bien commun de la société dans laquelle ils vivent, autant doivent-ils obéir aux loix positives, qui, comme je viens de le dire, ne sont que des moyens pour parvenir à l'un ou à l'autre bien ; soit qu'elles regnent depuis long-temps dans leur pays, soit qu'elles y soient nouvellement publiées : ils

agiroient évidemment contre l'amour qu'ils ont & qu'ils doivent avoir pour eux-mêmes, s'ils en usoient d'une autre maniere ; & cette regle ne peut souffrir aucune difficulté tant que les loix qu'il plaît à la puissance suprême d'imposer à ses sujets, n'ont rien qui répugne manifestement aux droits de la nature ou aux premiers principes du droit des gens.

Mais que faudra-t-il faire, ou quel parti sera-t-il permis de prendre si ce cas arrive, & si l'abus de l'autorité est porté jusqu'à l'excès de rompre les liens de l'humanité, ou ceux qui sont les plus essentiels à la société civile ?

Je puis répondre d'abord que c'est ici une de ces questions jalouses, comme parlent les Italiens, que le plus sûr est de ne point agiter ; parce qu'il y a toujours du danger, même à les bien résoudre ; ainsi j'adopterois volontiers sur ce point la réponse qu'un Anglois, dont j'ai oublié le nom, fit à Charles II, Roi d'Angleterre, lorsque pressé par ce Prince de lui déclarer ce qu'il pensoit sur les droits réciproques du Roi & du peuple, il lui dit que tout ce qu'on pouvoit desirer sur ce sujet, étoit que le peuple fût persuadé que le Roi peut tout ce qu'il veut ; & le Roi, qu'il ne peut que ce qu'il veut selon la loi.

Je trouverai encore, si je veux, une autre défaite plutôt qu'une réponse précise, en renvoyant ceux qui me feroient cette question aux loix primitives ou à la constitution fondamentale de chaque gouvernement, comme à la regle la plus sûre pour bien juger de ce qui est permis à l'égard de la puissance suprême qui viole ouvertement le droit naturel ou le droit des gens.

Mais s'il faut absolument expliquer ma pensée sur une matiere si délicate, je chercherai encore la solution générale de ce problême dans les principes qu'un amour-propre bien entendu inspire aux plus grands empires comme aux simples particuliers. Posons donc d'abord l'état de la question avec toute la précision qu'elle demande, & voyons ensuite comment elle peut être résolue.

Je remarque, premiérement, que pour donner lieu d'agiter

cette queſtion, il faut néceſſairement que l'entrepriſe ſur les droits eſſentiels de l'homme & du citoyen ſoit ſi claire, ſi évidente, ſi certaine, qu'il ne reſte aucun nuage, aucun doute, aucune ombre de difficulté ſur ce ſujet; car ſi l'on peut héſiter encore ſur la conduite de ceux qui gouvernent; ſi les ſentimens de la nation ne ſont pas entiérement unanimes; s'il n'y a qu'une probabilité, quoique beaucoup plus grande d'un côté, & beaucoup moindre de l'autre, le bien public, qui veut qu'on mette toujours la préſomption du côté du ſupérieur légitime, doit encore arrêter & ſuſpendre les eſprits, parce qu'un amour-propre éclairé n'abandonnera point l'avantage certain qui réſulte de la ſoumiſſion des membres à leur chef, de l'union & du concert de toutes les parties de l'Etat, par la crainte d'un mal douteux, incertain, & qui n'arrivera peut-être jamais.

J'obſerve, en ſecond lieu, que pour renfermer encore plus le problême dans ſes véritables bornes, on doit ſuppoſer qu'il s'agit, non pas de quelques conſéquences plus ou moins éloignées du droit naturel ou du droit des gens, mais du fond & de l'eſſence même de ces droits; enſorte que la nature de l'homme & de toute ſociété civile, ſoit attaquée dans ſa ſubſtance par la loi que le Souverain, ou ceux qui en tiennent lieu, veulent établir.

En effet, s'il eſt permis de réſiſter à une autorité légitime en ſoi, la réſiſtance ne ſçauroit être juſtifiée que par ce principe général, que le ſalut du peuple eſt une loi ſuprême à laquelle toute autre conſidération doit céder.

Mais c'eſt cette loi même qui a fait ériger les différentes formes de gouvernement: c'eſt elle qui les maintient, qui les conſerve, qui les perpétue; & en un ſens, elle eſt toujours favorable à ceux qui gouvernent, quelqu'uſage qu'ils faſſent de leur autorité, parce qu'en général l'anarchie eſt le plus grand de tous les maux; & qu'il vaut encore mieux avoir un mauvais gouvernement, que de n'en avoir aucun.

Ainſi dans les cas où la queſtion préſente peut naître, il ſe forme une eſpece de combat entre le ſalut du peuple &

le ſalut du peuple même. D'un côté, nulle nation ne peut ſubſiſter ſi l'autorité ſouveraine n'y eſt reſpectée, & ſi l'on réſiſte à ſes loix. De l'autre, la nation peut auſſi être détruite, ſi ceux qui ſont à ſa tête, tournent contre elle la puiſſance qu'ils n'ont reçue que pour elle, & travaillent à ſa ruine au lieu de veiller à ſa conſervation. Malheureux donc les peuples qui ſe trouvent dans une ſituation où il faut opter entre ce qui fait ordinairement le ſalut de la patrie, je veux dire la ſoumiſſion aux loix, mais qui, dans la circonſtance dont il s'agit, en ſeroit l'entier renverſement : & ce qui peut empêcher ſa deſtruction, c'eſt-à-dire, la réſiſtance à des loix viſiblement pernicieuſes & contraires à ſa durée. Mais dans une telle extrémité, il ne peut jamais y avoir lieu de délibérer ſur un ſi triſte choix que lorſque les fondemens même de toute ſociété humaine & civile ſont ébranlés, & qu'il eſt abſolument impoſſible que la nation ſe conſerve, ſi la loi ſubſiſte; ou que la loi ſubſiſte, ſans que la nation périſſe.

C'eſt donc dans ces circonſtances que la queſtion doit être examinée ſi l'on veut l'enviſager dans ſes véritables termes ; & avant que de la réſoudre, il me reſte à tirer cette conſéquence de mes deux réflexions précédentes, que la conjoncture, où cette eſpece de problême peut être agité, n'eſt preſque qu'un cas métaphyſique, qui n'eſt peut-être jamais arrivé, & qui n'arrivera peut-être jamais.

En effet, on a bien vu des Princes ou des chefs d'une nation couper mal-à-propos quelques-unes des branches de ce grand arbre auquel on peut, après l'Ecriture Sainte, comparer le corps d'un Etat, c'eſt-à-dire, exercer ſans regle & ſans raiſon un pouvoir arbitraire ſur quelque partie du droit public ou particulier, altérer par là le bonheur ou la tranquillité de leurs ſujets & nuire à la grandeur de leur Empire. Mais, pour ſuivre toujours la même image, on n'en a point vu d'aſſez aveugles ou d'aſſez inſenſés pour vouloir mettre la coignée à la racine de l'arbre, c'eſt-à-dire renverſer en un jour l'ouvrage de pluſieurs ſiecles, & porter le coup mortel à une nation entiere dont ils tirent toute leur force & toute

leur gloire. Une telle pensée peut être comparée à cet excès de folie qui porte quelquefois l'homme à se donner la mort lui-même. Mais elle est encore infiniment plus rare, & je ne sçais si tous les siecles pourroient en fournir un seul exemple. Je l'ai déja dit ailleurs, Neron souhaitoit que le peuple Romain n'eût qu'une seule tête pour pouvoir l'abbatre d'un seul coup: mais Néron même s'en est tenu au simple souhait. C'est donc dans cette unique supposition, c'est-à-dire, quand il s'agiroit de sauver la nation entiere par sa résistance à un seul homme, que le problême dont il s'agit pourroit être proposé. Je ne me suis donc pas trompé quand j'ai dit que la question suppose un cas purement métaphysique, & j'ai résolu, en quelque maniere, un problême si difficile & si dangereux même à traiter, en faisant voir qu'il est moralement impossible qu'une nation soit obligée à le résoudre.

Que si l'on veut absolument réaliser cette espece de chimere, & insister encore à me demander la regle que des peuples devroient suivre, s'ils avoient le malheur de se trouver effectivement dans ce cas qui me paroît imaginaire, je réduirai à trois maximes générales tout ce qu'il me semble qu'un amour-propre raisonnable peut leur inspirer sur ce sujet.

1°. Si les fondateurs d'une monarchie ou d'une république ont prévu un tel cas; si les loix ou la constitution même du gouvernement en prescrivent le remede; si elles ont établi ou autorisé des voies régulieres par lesquelles les sujets puissent demander & obtenir la révocation d'une loi contraire au bien commun de l'Etat, je ne vois rien qui puisse détourner un amour-propre éclairé de suivre la route qui lui est marquée sur ce point par l'ordre public de la nation même.

2°. Si le cas dont il s'agit n'a pas été prévu par les Législateurs, & qu'il n'y ait point de forme certaine établie par une autorité légitime pour y apporter un remede convenable, tous ceux qui sçauront aimer raisonnablement leur patrie, comme ils s'aiment eux-mêmes, conviendront avec moi de la maxime suivante.

Comme

Comme il faut ſuppoſer que c'eſt toute la nation qui eſt eſſentiellement, ou, ſi je l'oſe dire, mortellement bleſſée par la loi du Souverain, ſans quoi la queſtion ne pourroit être propoſée, c'eſt auſſi à la nation entiere, ou à ceux qui ont droit, ſuivant les loix, de la repréſenter, qu'il appartient de s'oppoſer à une telle loi ; & par conſéquent le droit d'y réſiſter ne réſide ni dans la perſonne d'aucun particulier ni même dans celle d'un nombre conſidérable de citoyens. Non-ſeulement la réſiſtance ſeroit téméraire & dangereuſe, puiſqu'elle ne ſerviroit qu'à produire une confuſion & un déſordre peut-être plus funeſte à l'Etat que la loi même contre laquelle ils ſe révolteroient: mais elle pécheroit évidemment contre le principe, puiſqu'elle ſuppoſeroit ſans fondement que le ſalut du peuple dépend de l'abolition de cette loi. En effet, dès le moment que le corps de la nation, ou ceux qui ſont chargés d'en ſoutenir les droits eſſentiels, demeurent dans le ſilence, on ne peut plus prétendre que la nouvelle loi ſoit directement & évidemment contraire à ces droits. Ainſi la préſomption ſubſiſte toujours en faveur du ſupérieur légitime, & il n'en faut pas davantage pour arrêter les mouvemens inquiets des particuliers, ſi la raiſon eſt la ſeule regle de l'amour qu'ils ont pour l'Etat.

3°. Quand même le corps de la nation, ou ceux qui ont droit de parler & d'agir pour elle ſelon la conſtitution du gouvernement, ſeroient perſuadés que la loi dont il s'agit répugne eſſentiellement au droit de la nature & au droit des gens, s'ils voient néanmoins qu'ils ne peuvent s'oppoſer à l'exécution de cette loi ſans allumer dans le ſein de leur patrie une guerre civile beaucoup plus pernicieuſe au corps & aux membres que l'obſervation de la loi ne le peut être, ils n'auront alors qu'à conſulter cet amour-propre raiſonnable auquel j'en reviens toujours pour reconnoître qu'un moindre mal devient pour l'homme une eſpece de bien, lorſqu'il lui en fait éviter un plus grand, & qu'il vaut mieux ſouffrir une tranſgreſſion particuliere des loix les plus inviolables, lorſqu'elle n'emporte pas en même temps la ruine entiere de l'Etat, que de

l'expofer à des révolutions encore plus funeftes dont on ne peut prévoir qu'elle fera la fin, & qui fe terminent fouvent à faire croître encore le pouvoir de ceux qui en ont le plus abufé. Ils entreront même d'autant plus volontiers dans ces vues pacifiques, qu'ils fçavent par l'expérience de tous les fiecles, que tout ce qui eft vraiment contraire aux regles fondamentales du droit naturel ou du droit des gens n'eft jamais durable, qu'il fe corrige ou fe tempére, ou s'ufe par le temps, & que cette efpece de maladie de l'Etat trouve fon remede dans fon excès même. Ainfi la plus conftante de leurs maximes, & peut-être la plus convenable au bien commun de l'Etat, fera de regarder, avec Tacite, l'avidité, le luxe & les autres paffions qui gouvernent, comme la ftérilité, les inondations & les autres maux paffagers de la nature. *Quomodo fterilitatem, aut nimios imbres, & cætera naturæ mala, ita luxum vel avaritiam dominantium tolerare ;* ou comme le même Auteur le dit ailleurs : *Bonos imperatores voto expetere, qualefcumque tolerare.*

Tacit. Hift. lib. 4.

Telles font les principales regles que la fuite de mes principes me fait connoître fur tout ce qui appartient en général, ou au droit naturel, ou au droit des gens, ou au droit civil ; & il me paroît de la derniere évidence que c'eft-là ce que tout amour-propre éclairé doit penfer fur ces trois fortes de loix, s'il eft toujours docile aux confeils de la raifon.

L'ordre que j'ai fuivi dans ma derniere Méditation fembleroit me porter naturellement à expliquer, après cela, le détail des maximes que le même amour doit auffi prefcrire par rapport à ces fociétés beaucoup plus bornées que le mariage, la naiffance des enfans, la parenté ou l'alliance, l'amitié ou toutes les différentes efpeces de liaifons, d'engagemens ou des conventions, peuvent former entre les hommes.

Mais, après tout, comme les principes qui doivent régler ces fociétés particulieres ne different point dans leur fubftance de ceux que j'ai établis, en parlant des fociétés qui

ſont beaucoup plus étendues, je ne pourrois que répéter ici ce que je viens de dire ſur les devoirs de l'amour-propre, conſidéré dans l'ordre général de la ſociété humaine, ou dans celui de la ſociété civile. Rien n'eſt plus aiſé que de faire l'application de ces devoirs aux liaiſons ou aux engagemens les plus bornés, & tout ce qui les regarde peut être renfermé dans deux propoſitions, par leſquelles je finirai cette eſpece d'abregé ou de précis des regles de mon amour-propre, par rapport aux autres hommes.

Si cet amour, lorſque la raiſon le gouverne, exige de moi que je ſuive ces regles, à l'égard des étrangers même, il eſt évident que le même amour me portera encore plus aiſément à les obſerver par rapport à ceux qui me ſont unis plus intimement par les liens du mariage, de la parenté, de l'alliance, de l'amitié & de tout autre engagement particulier, qui reſſerre les nœuds généraux de l'humanité ou de la ſociété civile. Par conſéquent, s'il n'y a aucun homme à l'égard duquel je ne doive pas me conduire comme je veux qu'il ſe conduiſe avec moi; je m'écarterai encore moins de cette regle, qui comprend toutes les autres, quand il ſera queſtion de mon pere, de ma mere, de ma femme, de mes enfans, de mes freres, de mes parens, de mes amis, en un mot de tous ceux avec qui j'aurai contracté une liaiſon particuliere, de quelque genre qu'elle ſoit; j'aurai ſeulement de plus le plaiſir de faire pour eux, par un goût naturel, ou qui vient de mon choix, ce que je ne fais pour les autres que par l'effet d'un amour plus raiſonnable que ſenſible, parce que c'eſt l'homme que j'aime dans les uns, au lieu que dans les autres je n'aime que l'humanité.

Suivant les principes que j'ai établis ailleurs, mon amour doit être toujours proportionné à la véritable valeur des biens qui en ſont l'objet. Je dois donc fixer par cette regle, les différens degrés de mon affection, & aimer chacune des ſociétés particulieres dont je parle ici, ſelon l'ordre naturel qu'elles ont, ou entr'elles, ou avec les ſociétés qui ſont plus étendues. Mais cet ordre peut être reglé dans deux

vues différentes, je veux dire, ou par le degré plus ou moins proche de la relation qui eſt entre moi & l'objet de mon amour, ou par l'importance & l'utilité de cette relation par rapport au bien commun.

Dans la premiere vue, l'union qui ſe forme par le mariage étant la plus étroite, la plus intime & la plus parfaite de toutes, doit auſſi tenir le premier rang dans mon cœur.

Le ſecond appartiendra, par une raiſon ſemblable, à celle qui naît des qualités de pere & de fils.

Les freres & les parens ſemblent exiger le troiſieme, ou ſi l'amitié oſe le leur diſputer, un amour-propre éclairé ſçaura concilier les intérêts quelquefois contraires de ces différentes liaiſons, en diſtinguant les temps, les lieux, les circonſtances, dans leſquelles elles peuvent l'emporter chacune à leur tour ſur leur rivale, ſans ſe nuire jamais véritablement l'une à l'autre.

Il en ſera de même à proportion de la liaiſon qui ſe forme par l'alliance ou par les autres engagemens que les hommes contractent entr'eux, ou enfin par les divers événemens qui les lient les uns avec les autres, comme par une eſpece d'union fortuite dans ſon origine, mais non pas moins aſſujettie aux regles conſtantes d'un amour raiſonnable.

La ſeconde vue, je veux dire, la conſidération de l'utilité ou de l'importance que chacune de mes liaiſons peut avoir par rapport au bien commun de mes ſemblables, établit un autre ordre encore plus certain & plus inviolable que le premier.

Ainſi la ſociété que j'ai avec tous mes citoyens, ou avec le corps de ma Nation, par rapport au bien général de ma patrie, étant infiniment plus importante que toutes les ſociétés domeſtiques ou bornées, qui ne m'attachent qu'à un certain nombre de Particuliers, l'ordre régulier de mes affections exige néceſſairement que je faſſe céder un moindre intérêt à un plus grand, & que je ſacrifie les avantages de ma famille, de mes amis, de tous ceux avec qui je ſuis le plus intimément uni, non-ſeulement au ſalut, mais au plus grand bien de tout l'Etat.

A plus forte raiſon le ſacrifierai-je au bien général de l'humanité, ſi jamais il peut entrer en concurrence avec les intérêts de mes ſociétés particulieres ; & l'amour que je dois à tout homme, en tant qu'homme, cet amour, dont je ne ſçaurois violer les loix, ſans agir contre la nature de mon être, l'emportera ſans difficulté ſur celui qui m'unit à quelques hommes en particulier ; parce qu'il eſt évident que l'un eſt toujours ſubordonné à l'autre, & que quelque engagement que je contracte, je ne peux m'obliger raiſonnablement à ſervir un de mes ſemblables, que ſous la condition eſſentielle de ne point nuire à tous en général par le bien que je procure à un ſeul.

C'eſt ainſi, que les régles de ma conduite, ſoit à l'égard de tous les hommes ſans diſtinction, ſoit par rapport à toute ſociété, à toute liaiſon générale ou particuliere, me ſont fidélement tracées par un amour-propre raiſonnable, ou plutôt, pour reprendre ici en un mot, toute la ſuite & la ſubſtance de cette Méditation ; c'eſt ainſi que j'apprends de ce ſeul amour qui parle à tous les hommes comme à moi, & mes devoirs communs à l'égard de tous ceux qui peuvent me faire du bien, & mes devoirs particuliers, par rapport à chacun de ces trois grands objets de tous mes ſentimens, je veux dire, Dieu, moi-même & les autres hommes.

Qu'il me ſoit donc permis à préſent de faire une réflexion générale, qui convient également à toutes les régles que j'ai établies.

L'amour-propre, ce ſentiment naturel qui m'attache invinciblement à moi-même, & qu'on me repréſente comme l'ennemi de tous mes devoirs, qui s'oppoſe en moi à toute juſtice, qui ne connoît point d'autre regle que celle de n'en admettre aucune contre ſes deſirs, devient donc, au contraire, lorſqu'il n'eſt pas perverti par les paſſions, un Légiſlateur parfait, comme je l'ai déja dit, & un Légiſlateur univerſel, ou plutôt il devient la loi de ceux qui n'en ont point. Lorſque je le conſidere tel qu'il eſt en ſoi, ſuivant la nature de mon être, c'eſt-à-dire, comme une inclination rai-

ſonnable. Je trouve dans ſon propre fond le principe & comme la ſource de toutes les loix.

Un Pere de l'Egliſe a dit, que le véritable amour de ce qui eſt juſte renferme en ſoi toutes les vertus, & je puis dire auſſi que le véritable amour de moi-même contient la ſubſtance de tout ce qui porte le nom de droit; droit naturel, droit des gens, droit civil même, par rapport à ſon unique objet & à ſes principes généraux. Tout ce qui forme l'eſſence de ces trois eſpéces de droit n'eſt que le fruit des leçons qu'un amour-propre éclairé donneroit à tout homme, ſi tout homme étoit attentif à les recevoir, & fidele à les ſuivre. Il n'y a aucune regle qu'on ne puiſſe ramener à ces leçons, puiſqu'elles contiennent tout ce que nous devons faire dans les différentes relations que nous avons les uns avec les autres, pour tendre à notre bonheur commun, par la ſeule route qui puiſſe nous y conduire, c'eſt-à-dire, par le bon uſage de notre raiſon.

Il ſuffit, pour s'en convaincre, de ſe repréſenter l'état où ſeroit le genre humain, ſi les préceptes de cet amour raiſonnable de nous-mêmes étoient obſervés; quel ordre, quelle concorde, quelle douceur regneroient dans la ſociété! Quelle ſûreté au dehors! Quelle tranquillité au dedans! Combien d'union dans les familles, de fidélité entre les amis, de bonne foi dans le commerce, de bienveillance & d'offices mutuels entre tous les hommes! Les Tribunaux de la juſtice deviendroient preſqu'inutiles, & l'autorité publique diſpenſée de faire du mal, parce qu'elle n'en trouveroit point de ſujet, ne ſeroit occupée que du ſoin de multiplier le bien & d'augmenter toujours de plus en plus le bonheur commun. C'eſt ainſi qu'on verroit renaître dans le monde cet âge d'or, dont la peinture nous flatte ſi fort, comme je l'ai dit ailleurs, lorſque nous la liſons dans les Poëtes, & qui ne ſeroit autre choſe, ſi on pouvoit en réaliſer l'image, que le regne paiſible d'un amour-propre bien ordonné. Les Romains, ſelon Plutarque, en virent plus que la peinture, pendant celui de Numa, qui, par une eſpece d'enchantement, ſçut faire goû-

Plutarq. in vitâ Numæ Pomp.

ter les délices de la paix à une Nation guerriere & même féroce ; en ſorte que le ſeul bruit de ſa juſtice ſembla conjurer, non-ſeulement l'impétuoſité naturelle des Romains, mais la fureur de toutes les Nations voiſines. Plutarque compare la douceur de ce regne à un zéphire tempéré, dont l'haleine favorable calmoit de toutes parts les orages & les tempêtes, & qui répandant la joie & la ſérénité dans toute l'Italie, ne fit de la vie de Numa que comme un ſeul jour de fête, où les hommes tranquilles & ſûrs les uns des autres ne ſembloient travailler qu'à ſe rendre mutuellement heureux. Mais quelle étoit la cauſe d'une ſituation ſi deſirable? Un Roi qui ſçavoit s'aimer lui-même & aimer ſon peuple raiſonnablement ; un peuple qui s'aimoit de la même maniere, auſſi bien que ſon Roi. L'amour qu'ils avoient l'un pour l'autre & pour leurs voiſins, les gardoit plus ſûrement au dedans & au dehors que les troupes les plus nombreuſes ne l'auroient pu faire, & c'étoit là le véritable zéphire qui faiſoit alors les beaux jours de l'Italie.

Or, tel eſt l'état auquel il eſt évident que tous les hommes doivent tendre, comme en effet, ils y tendent tous naturellement par un vœu commun que les inconvéniens de l'état contraire ne ſervent qu'à redoubler. Il me paroît impoſſible de concevoir qu'une créature raiſonnable puiſſe agir autrement que pour une fin, ni que cette fin puiſſe être autre choſe, comme je l'ai dit tant de fois, que ſon plus grand bonheur, dont elle approche d'autant plus, que ſon amour pour elle-même eſt plus près de ſa perfection.

Donc, pour tirer ici une conſéquence générale de mes quatre Méditations ſur cette matiere, mon amour-propre ne mériteroit point ce nom, & je devrois l'appeller plutôt la haine de moi-même, s'il ne ſe conformoit pas à toutes les regles que j'ai établies, c'eſt-à-dire, pour finir par où j'ai commencé, ſi ce n'eſt pas un amour véritablement raiſonnable & digne de la nature, ou de l'excellence de mon ame. Ainſi, ce qui n'étoit d'abord qu'une vérité abſtraite fondée ſur la connoiſſance que j'ai de cet être, où je dois chercher la vé-

ritable cauſe de mon bonheur, devient à préſent une vérité prouvée par les effets, puiſqu'il eſt clair que l'homme ſe rend d'autant plus malheureux qu'il s'éloigne davantage des loix d'un amour-propre conduit par la raiſon, & d'autant plus heureux qu'il s'attache à les ſuivre avec plus de fidélité. L'expérience même nous en convainc indépendamment de la raiſon, & par conſéquent, la certitude de ces loix n'eſt pas moins démontrée, qu'il eſt évident que l'homme doit tendre toujours à ſa plus grande félicité.

Je prévois néanmoins, que ſi ces Méditations, où je ne parle qu'à moi & à un très-petit nombre d'amis, tomboient un jour entre les mains de certains lecteurs peu attentifs ou prévenus, qui vivent ſans principes ou qui en ont de mauvais, & qui jugeant de l'homme par impreſſion plutôt que par intelligence, ſe ſont accoutumés à croire que ſa nature conſiſte à faire ce qu'il fait le plus ſouvent ; ils ſe récrieroient à chaque page & preſque à chaque ligne de cet ouvrage. *Mais, où ſont les mortels qui puiſſent agir d'une maniere ſi déſintéreſſée, ou pour parler comme moi, ſi ſagement & ſi dignement intéreſſée? Ne ſuffit-il pas de vivre avec les hommes, pour ſçavoir qu'ils penſent & qu'ils ſont naturellement tout le contraire? Si quelquefois, par un effort d'eſprit & peut-être d'imagination, ils ſe guindent dans la région élevée de la Métaphyſique où ils ſe plaiſent à ſe former l'idée la plus ſublime de leur être, ils en deſcendent bien-tôt & retombent comme par un poids naturel, dans cette caverne ſombre & ténébreuſe, dont Socrate nous a laiſſé une ſi belle image, où ils démentent dans la pratique tout ce qu'ils ſembloient avoir découvert dans la ſpéculation. Que ſert-il donc de nous repréſenter l'homme dans un état où l'homme n'eſt jamais? Ce n'eſt plus le peindre d'après nature, où cependant l'on doit chercher à connoître ce qui lui eſt vraiment naturel; c'eſt faire un portrait d'imagination, & écrire le roman plutôt que l'hiſtoire de l'amour-propre. Non-ſeulement l'homme ne reſſemble point à ce portrait, mais comment lui ſeroit-il poſſible d'y reſſembler? Il faudroit pour cela qu'il fût exempt de toute ſorte de foibleſſe, inacceſſible aux paſſions, ſupérieur*

supérieur à tous les préjugés, capable de résister continuellement au torrent de l'exemple & de la coutume, en un mot, au-dessus de l'humanité; mais, au contraire, il est foible, passionné, susceptible de prévention, dominé sur-tout par la tyrannie de l'usage, & pour tout dire en un seul mot, il est homme. Comment pourroit-il donc atteindre à cette haute perfection, qui ne se présente quelquefois à lui que comme un songe flatteur, dont l'image lui plaît d'abord & le plonge ensuite dans le désespoir de ne pouvoir lui donner du corps & de la réalité? N'est-il pas bien plus conforme à la droite raison, de le prendre seulement pour ce qu'il est, & de dire avec Hobbes, que l'homme se porte de lui-même à la violence, à la fraude, à la domination sur tous ses semblables; qu'il ne s'en abstient & ne se modére que par la crainte; que c'est-là le seul frein qui réprime, qui enchaîne, en quelque maniere, l'impétuosité de ses passions; & par conséquent, qu'on doit avouer, que la crainte est le seul fondement de toutes les loix humaines, comme de toutes ces grandes sociétés qui n'ont été établies que pour mettre le plus foible à couvert de l'injure du plus fort, ou pour empêcher les hommes de se faire du mal les uns aux autres, par l'appréhension d'en souffrir beaucoup plus qu'ils n'en pourroient faire. En un mot, le plan général de la société humaine doit être tracé, non sur ce que les hommes devroient être, & qu'ils ne seront jamais, mais sur ce qu'ils ont toujours été, & ce qu'ils seront toujours.

C'est ainsi qu'ont raisonné de tout temps, & que raisonnent encore aujourd'hui des esprits superficiels, qui n'ayant pas le courage de faire sur eux un généreux effort, pour tendre à leur félicité par la perfection de leur amour-propre, cherchent à se consoler de leur malheur, en se persuadant que cette perfection prétendue n'est qu'une chimere, ou tout au plus, une belle spéculation dont la pratique est impossible.

Il ne me seroit pas difficile de leur répondre solidement, s'ils étoient capables d'une attention suivie & persévérante; je n'aurois même, pour cela, qu'à les prier de méditer profondément sur la liaison, sur la suite, sur l'enchaînement de

mes principes, & principalement ſur l'idée que je me ſuis formée, de ce que l'on doit regarder comme vraiment naturel à l'homme. Bien loin de craindre qu'ils vouluſſent entreprendre de combattre mes ſentimens, je ſerois le premier à les y inviter, pour l'intérêt même de la vérité, que j'ai tâché d'établir. Quiconque voudra la combattre de bonne foi s'appercevra bien-tôt, qu'elle eſt du nombre de celles qu'on affermit en ne penſant qu'à les attaquer, & dont tout eſprit attentif s'en démontre à lui-même la certitude, par l'inutilité même des efforts qu'il fait pour en douter.

Mais, ou ce que j'ai dit ſur ce ſujet dans tous le cours de ces Méditations eſt ſuffiſant, ou rien ne peut ſuffire; & au lieu de réfuter, avec un nouveau ſoin, l'objection que je viens de mettre dans tout ſon jour, je me borne ici à faire voir, que je ne ſuis pas même obligé d'y répondre, comme tous ceux qui auront bien compris le véritable objet de cet ouvrage, en conviendront aiſément avec moi.

1°. Il ne s'agit, dans toutes mes recherches, que de ſçavoir, ſi l'homme peut trouver en lui-même l'idée d'un devoir ou d'une regle naturelle, ſuivant laquelle il ſoit obligé de diriger ſes penſées, ſes diſcours, ſes actions, pour vivre conformément à l'eſſence de ſon être, & arriver par-là au degré de bonheur dont il eſt ſuſceptible. Que les hommes ſuivent cette regle, ou qu'ils ne la ſuivent pas, ce n'eſt point ce que je dois examiner, & le fait n'a rien ici de commun avec le droit. Il n'y auroit donc qu'une ſeule maniere de combattre mon ſentiment, ce ſeroit de faire voir, qu'une créature intelligente, qui s'aime raiſonnablement, & qui ſe conduit convenablement à ſa nature ſuivant les lumieres de ſa raiſon, peut ſe rendre parfaite & heureuſe, ſans penſer, ſans vouloir, ſans agir ſelon les regles que j'ai tirées de l'amour légitime qu'elle ſe doit à elle-même; mais tant qu'on ne pourra le prouver, ni renverſer les principes qui ſont le fondement ſolide de ces régles, pourra-t-on s'empêcher de reconnoître, que ſi les hommes tenoient toujours leur amour-propre ſous la diſcipline de leur raiſon, ils ſuivroient

conſtamment le plan de vie que je leur ai tracé, ſoit par rapport à Dieu, ſoit par rapport à eux-mêmes, ſoit à l'égard de leurs ſemblables, & cela non par le ſeul motif de la crainte, mais par les mouvemens même de leur amour-propre, s'il eſt raiſonnable, c'eſt-à-dire, par le deſir de leur félicité. Or, ſi cette vérité eſt inconteſtable, il eſt donc vrai, qu'ils ont une idée claire & ſuffiſante de ce qu'ils doivent faire pour être heureux; & par conſéquent, je ſuis parvenu à prouver, ce qui eſt comme le fruit & la concluſion de tout mon travail, je veux dire qu'il y a un devoir ou une regle certaine, que l'homme ne peut s'empêcher de reconnoître, quoiqu'il ne la ſuive pas toujours: regle que ſon amour-propre lui enſeigne ſûrement s'il y joint les lumieres de ſa raiſon; regle enfin qui mérite autant d'être appellée naturelle que l'amour qu'il a pour lui-même & la qualité d'être raiſonnable.

2°. Que me ſerviroit-il de vouloir aller plus loin, & de m'occuper ici de ce que les hommes penſent ou de ce qu'ils font effectivement? J'ai fait voir dans ma ſeconde Méditation que les penſées ou les opinions des hommes ne ſont point la regle de mes jugemens; & dans la troiſieme, que leurs actions ne ſont pas plus celle de ma conduite. J'ai tâché d'appuyer l'une & l'autre regle ſur des principes plus ſûrs & plus invariables; & c'eſt pour cela que j'ai employé tant de temps dans ma quatrieme & dans ma cinquieme Méditation à me bien convaincre que l'évidence qui eſt le caractere infaillible du vrai, devoit être auſſi l'arbitre ſouverain, non-ſeulement de mon intelligence & de ma volonté, mais de ma conduite qui eſt une ſuite de l'une & de l'autre. J'ai mis cette regle au nombre des vérités innées dont je fais voir la réalité dans ma ſixieme Méditation, & c'eſt en effet la ſeule que j'aie ſuivie perpétuellement dans l'examen des démarches qui conviennent à un amour-propre raiſonnable. Ainſi tant qu'il ſera évident, comme il l'eſt en effet & comme il le ſera toujours, qu'un amour-propre de ce caractere doit marcher conſtamment dans la route que je viens de lui tracer, ce ſera bien inutilement qu'on voudra m'oppoſer des témoins

ignorans ou prévenus, & des exemples inutiles ou vicieux, pour m'obliger à abandonner des idées claires & lumineuſes qui doivent être l'unique regle de mes jugemens & de ma conduite, s'il eſt vrai que je ſuis un être raiſonnable.

3°. Je l'ai déja obſervé ailleurs, ces témoins mêmes ou ceux qui me donnent ces mauvais exemples, quoique livrés à leurs paſſions, & par là incapables d'exercer aucun empire ſur ma raiſon, dépoſent eux-mêmes en faveur de mes ſentimens dans ces intervalles de lumiere & de raiſon, plus fréquens pour les uns, plus rares pour les autres, mais qu'ils éprouvent tous juſqu'à un certain point. J'entends ſouvent les reproches qu'ils ſe font de s'être égarés du chemin qui conduit à la vraie félicité; d'avoir couru vainement après une ombre de bonheur, qui ne leur a laiſſé que le regret de s'être long-temps fatigués à la ſuivre; en un mot de n'avoir pas ſçu s'aimer véritablement eux-mêmes, & d'avoir préféré ſur ce point les mouvemens aveugles de leurs paſſions aux conſeils éclairés de leur raiſon. Je les entends encore plus ſouvent exercer une cenſure beaucoup plus rigoureuſe ſur leurs ſemblables, lorſqu'ils les voient, ſéduits par un amour-propre déréglé, ſe rendre malheureux par les efforts même qu'ils font pour devenir heureux. Chaque homme eſt ſage lorſqu'il s'agit de juger de la folie d'autrui. Il n'en eſt point qui ne raiſonne alors comme moi, qui n'établiſſe ou qui ne ſuppoſe les mêmes principes. Et qu'ai-je fait autre choſe dans toute cette méditation? Si ce n'eſt de ramaſſer & de réunir les divers jugemens que chacun porte lorſqu'il eſt de ſang-froid, pour tirer de ces déciſions particulieres la regle générale de tout amour-propre conforme à la raiſon, & en compoſer comme le code de la ſageſſe humaine, fondé ſur les ſuffrages des témoins même que l'on m'oppoſe.

Il n'eſt donc pas vrai que les idées qui m'ont ſervi de guide ſoient au-deſſus de la portée du ſens commun, qu'elles ſuppoſent les hommes d'une nature trop excellente, & qu'elles ſoient plus propres à déſeſpérer l'humanité qu'à la perfectionner. Chacun de nous en ſent intérieurement la vérité,

& ne manque pas même de la reconnoître extérieurement lorſque ſes préjugés n'obſcurciſſent point ſon eſprit, ou que ſes paſſions ne corrompent pas ſon cœur. Toute la queſtion ſe réduit donc à ſçavoir, non pas ſi les hommes rendent un témoignage contraire à mes principes; mais ſi je les dois croire lorſqu'ils voient clair, ou ſi je les prendrai pour regle de ma conduite lorſqu'ils ſont aveugles, au jugement même de ceux qui ne ſont pas frappés du même aveuglement; en un mot, eſt-ce par des hommes de ſang-froid ou par des hommes ivres, pour ainſi dire, & comme abrutis par leurs paſſions, que je dois me laiſſer conduire? C'eſt à quoi ſe réduit toute la queſtion, & peut-on dire que c'en ſoit une?

4°. Si l'on me répond que l'homme n'eſt pas le maître de réſiſter à l'impreſſion qui l'affecte actuellement, & qu'ainſi non-ſeulement il ne ſuit pas naturellement les conſeils que je lui donne, mais qu'il ne peut pas même les ſuivre: je renverrai ceux qui me tiendront ce langage à ma troiſieme Méditation, ou plutôt à leur propre conſcience, qui ne leur permet pas plus de douter de leur liberté que de douter de leur exiſtence: ſi cette conſcience les aſſure qu'ils ſont nés pour être heureux, & que ce deſir même eſt comme le fond de leur être, elle ne les aſſure pas moins qu'ils peuvent y parvenir en faiſant un bon uſage de leur liberté: ſentiment ſi naturel à tous les hommes, qu'il produit tous les remords qu'ils éprouvent lorſqu'ils ſe ſont trompés dans la recherche de leur véritable bien.

5°. J'avouerai même ſans peine qu'il manque quelque choſe à l'homme pour marcher dignement & avec perſévérance dans la route que la raiſon trace à un amour-propre qui veut tendre véritablement à ſon bonheur: mais je me garderai bien d'en conclure qu'il ne connoît pas même cette route, ce qui forme la ſeule queſtion que j'ai toujours devant les yeux dans cet ouvrage; & ſi j'en tirois cette conſéquence, je tomberois dans le défaut de raiſonnement d'un eſprit pareſſeux, qui ſuppoſeroit qu'il eſt impoſſible d'entendre la plus ſimple démonſtration de géométrie, parce

qu'il ne veut pas ſe donner la peine de lire ce qui eſt néceſſaire pour ſe mettre en état de la bien comprendre. Je n'imputerai donc point le déréglement de mon amour-propre à l'imperfection de mon intelligence ; je ne l'attribuerai qu'à celle de ma volonté. Si elle refuſe ſouvent de ſuivre le chemin que mon intelligence lui montre, je condamnerai ſa foibleſſe ſans déſavouer pour cela la lumiere qui m'éclaire ; & je ne m'imaginerai point que je ſuis aveugle, pour acquérir par-là le droit de ne me plus croire coupable.

Ma foibleſſe même me ſervira à comprendre, non pas que mes devoirs me ſont impoſſibles, mais que pour les bien remplir, j'ai beſoin d'être ſecouru par celui qui ne m'a pas accordé en vain le don de les connoître. Je joindrai donc, ſi je ſçais agir conſéquemment, les forces de la religion à celles de la raiſon ; & plus mon amour-propre aura de lumieres pour découvrir mon véritable bien, & d'ardeur pour l'acquérir, plus auſſi il cherchera avidemment & conſtamment à connoître la voie que Dieu même nous a marquée pour tendre à une félicité parfaite qui ne peut être l'ouvrage que du Tout-puiſſant, & à profiter des ſecours qu'il nous donne, non-ſeulement pour bien comprendre en quoi conſiſte le vrai bonheur de l'homme, mais pour jouir réellement & éternellement de ce bonheur.

Ainſi le dernier fruit de mon amour-propre, s'il eſt toujours docile aux loix de la raiſon, ſera de me conduire, comme par la main, juſqu'à la Religion ; & mettant à profit mon impuiſſance même, il m'en fera chercher le remede ou le ſupplément dans celui qui, comme je l'ai dit plus d'une fois, eſt la plénitude de mon être : d'autant plus prompt à exaucer mes deſirs, qu'en reconnoiſſant toute ma foibleſſe, j'implore toute ſa force pour accomplir, dans la pratique, les devoirs que ſa lumiere me fait découvrir dans la ſpéculation.

Mais après tout, ne ſçaurois-je entrer dans le ſanctuaire de la juſtice que par la porte de mon amour-propre ? Ne peut-il pas m'être permis de l'étudier, de la contempler en

elle-même, & d'en découvrir la nature par des idées claires, lumineuſes, indépendamment des diſpoſitions ou des mouvemens que l'amour de moi-même m'inſpire pour mon véritable bonheur? C'eſt le dernier point que je dois approfondir dans ma Méditation ſuivante, pour ne me laiſſer plus rien à deſirer ſur une matiere que je regarde comme le fondement de tous mes devoirs, la clef de toute la morale, & le ſeul objet qui ſoit vraiment digne de toute mon application.

Fin des Méditations.



REMARQUES

SUR LES MÉDITATIONS MÉTAPHYSIQUES.

MÉDITATION TROISIEME, *page 38*, *ligne 2*. Il ſuffit de rentrer dans notre propre cœur, pour y trouver une conviction profonde & invincible de notre activité & de l'empire que nous exerçons ſur les impreſſions qui nous viennent du dehors. Nous croyons que nous agiſſons, que nous nous déterminons, & que nous le faiſons avec liberté. Ce ſentiment eſt général, uniforme dans tous les hommes. Si quelques-uns ont penſé ou parlé autrement, ce n'eſt qu'à force de ſubtiliſer, & par de pénibles efforts qu'ils ſont parvenus, non à étouffer ce ſentiment, mais à l'obſcurcir ou à le rendre équivoque. Et qu'on ne diſe point que ce ſentiment de notre pouvoir & notre activité n'eſt qu'une illuſion : car il ne ſeroit pas même poſſible, ſi l'homme étoit purement paſſif ſous l'impreſſion des objets extérieurs. Il verroit toujours ſon action comme l'effet d'une cauſe étrangere.

L'homme veut néceſſairement être heureux, & n'eſt-ce pas ſur ce point qu'il exerce ſon choix & ſa liberté? Mais s'il eſt dominé par l'attrait du ſouverain bien, il eſt à l'égard de tout le reſte dans une grande indépendance. Il peut le choiſir, y renoncer, lui préférer un autre objet, y revenir de nouveau, pour paſſer encore à d'autres biens, auſſi peu capables, que ceux qu'il vient de quitter, de fixer ſon cœur & de terminer ſes recherches. La raiſon en eſt ſenſible. Le cœur de l'homme & la capacité qu'il a d'aimer étant en un ſens infinis, & nul objet créé n'ayant les mêmes caracteres que ſes deſirs qui ſont immortels & ſans bornes, aucun de ces biens finis ne peut ni le remplir ni le fixer. L'homme eſt donc libre à leur égard. Il eſt même impoſſible, tant que nous ſommes ſur la terre, qu'aucun bien s'offre à nous avec aſſez d'attraits pour ſubjuguer notre liberté & en arrêter le mouvement.

Mais, dira-t-on, puiſque l'homme aime néceſſairement ſon bonheur, il ſe porte donc néceſſairement à tout ce qui peut y contribuer: & lorſque de deux objets qui s'offrent à nous, l'un eſt plus capable d'y contribuer que l'autre, ce ſera celui-là qui forcera notre préférence. Ainſi notre ame ſera ſucceſſivement & néceſſairement entraînée vers tous les objets qui auront avec ſon bonheur un rapport plus direct ou plus ſenſible. Vaine objection: ſans doute ſi l'ame étoit purement paſſive ſous l'action des objets extérieurs, on conçoit que l'impreſſion la plus forte la détermineroit toujours néceſſairement. Mais elle a un pouvoir réel ſur ces impreſſions. Elle peut par la penſée diviſer les objets qui s'offrent à elle, fixer ſon attention ſur un des rapports de cet objet, plutôt que ſur un autre: or tel objet qui, enviſagé ſous un point de vue, nous paroiſſoit aimable, n'excitera plus que notre dégoût conſidéré ſous une face différente; & comme il n'y a peut-être ſur la terre

aucun bien pur & ſans mélange, il n'y en a aucun que l'homme ſoit forcé de regarder comme eſſentiel à ſa félicité, ou qui puiſſe entraîner néceſſairement ſa détermination. L'opinion de ceux qui veulent que nos déterminations ne ſoient que l'effet néceſſaire du méchaniſme de nos organes, eſt donc une erreur déſavouée par la raiſon & par l'expérience. Quel eſt l'homme qui n'éprouve à tout moment qu'il porte au-dedans de lui-même un principe actif, une cauſe intelligente qui ſe replie ſur elle-même, qui diſpoſe de ſes penſées, qui les fait naître, qui les éloigne, qui le rappelle à ſon gré, qui compare les différens partis quand ils s'offrent à elle, qui en balance les inconvéniens & les avantages, & qui en ſe décidant pour un parti, ſent au fond de ſon être le pouvoir réel de ſuivre un parti contraire? Il n'eſt pas beſoin, pour ſe convaincre de ces vérités, ni de ſe livrer à de longues diſcuſſions, ni de multiplier les raiſonnemens, ni de feuilleter des livres: il ſuffit d'écouter la nature. Que l'homme ſoit libre, c'eſt ce que les Bergers chantent ſur les montagnes, les Poëtes ſur les théâtres; ce que les Docteurs enſeignent dans les chaires; ce que le genre-humain ſuppoſe & exerce à tout moment dans toute la terre: *Nonne iſta cantant in montibus Paſtores, & in theatris Poëtæ, & indocti in circulis, & Docti in bibliothecis, & Magiſtri in ſcholis, & antiſtites in locis ſacris, & in orbe terrarum genus humanum?* S. Aug. L. de Duab. anim. c. 11.

Le dogme de la liberté n'eſt pas ſeulement indubitable; il eſt auſſi de la derniere importance; il ſert de baſe à tous les devoirs de la ſociété & de la religion. Otez la liberté, & il n'y a plus ni bien ni mal moral dans les actions humaines. Ce qu'on appelle vertu, fidélité, juſtice, reconnoiſſance, pudeur, ne ſera plus qu'un vain nom, ou une ſuite d'opérations machinales & ſans mérite. Si une impreſſion aveugle & invincible entraîne notre volonté, ſans qu'elle ait aucun pouvoir d'y réſiſter, ni de prendre une route contraire, elle ne ſera plus reſponſable de ſes déterminations. Les plus honteuſes infamies, les vices les plus déteſtables, la plus horrible cruauté ne mériteront pas plus nos reproches ou notre indignation, que les débordemens ou les épidémies. La volonté de l'homme ne faiſant qu'obéir à l'impulſion étrangere qui l'entraîne, les récompenſes ſeront ſans motifs, les menaces & les châtimens injuſtes, les exhortations ridicules, les remords un préjugé de l'enfance. *Si omnia fato fiunt. . . . non ſunt igitur neque aſſenſiones, neque actiones in noſtra poteſtate: ex quo efficitur, ut neque laudationes juſtæ ſint, nec vituperationes, nec honores, nec ſupplicia.* Cicer. de Fato, pag. 308. edit. 1577.

Idem. page 47, dernier alinéa. On n'entend, par le mot de *pouvoir*, que cette ſouveraine puiſſance qui n'a point de cauſe, parce qu'elle eſt ſa cauſe à elle-même, qui a une efficace infinie, & qui n'ayant beſoin que d'elle-même pour agir, eſt pleinement indépendante. Il eſt bien évident qu'un tel pouvoir ne convient ni à notre ame ni à aucun autre être créé. Mais on eſt bien éloigné de refuſer à notre ame tout pouvoir & toute activité, quoique ſon activité ne ſoit pas indépendante. Elle ne peut ſans le ſecours & l'opération de la cauſe premiere, former un vouloir, ni un deſir, ni une détermination. Mais il n'en eſt pas moins vrai que ſous l'opération

de cette cauſe premiere, notre ame exerce un pouvoir réel, & cette activité qui eſt inſéparable de ſa volonté, & qui fait partie de ſon être : elle produit réellement ſes vouloirs & ſes déterminations.

Idem page 55. L'expreſſion de l'Ecriture Sainte eſt tirée de Joſué, chap. x. v. 14.

Idem. ligne 16. On n'a pas cru devoir inſiſter ſur la différence eſſentielle qui eſt entre les eſprits & la matiere. Celle-ci eſt une maſſe morte & immobile, qui n'a d'autre capacité que celle de recevoir des impulſions étrangeres : elle eſt par elle-même ſans force, ſans mouvement, ſans action : au lieu que les eſprits ſont pleins d'activité & de puiſſance. Ils produiſent réellement leurs vouloirs & leurs actions. Ce n'eſt donc que pour l'action des corps qu'on peut admettre le ſyſtême des cauſes occaſionnelles, mais que l'ame par rapport à ſes déterminations, n'ait d'autre pouvoir que celui d'une cauſe occaſionnelle ; c'eſt ce qu'on ne pourroit prétendre ſans donner atteinte à ſon activité, & ſans confondre les notions les plus naturelles. Il y a donc ſur ce point une très-grande différence entre les mouvemens de mon corps & les opérations de mon ame. A l'égard des premiers, c'eſt Dieu ſeul qui en eſt la cauſe phyſique & proprement dite : ma volonté, par ſes deſirs, n'en eſt que la cauſe occaſionnelle. Il n'en eſt pas de même par rapport aux opérations de mon ame. Elle exerce à cet égard une activité proprement dite : elle produit réellement ſes vouloirs, ſes déterminations, ſon conſentement.

Idem. page 65, ligne 28. On voit bien qu'il ne s'agit pas ici des devoirs de la morale conſidérés en eux-mêmes, & ſe réduiſant tous à aimer Dieu pour lui-même, & tout le reſte pour Dieu. Ces devoirs ſont les mêmes dans le ciel & ſur la terre. Il n'eſt donc queſtion en cet endroit que de la maniere dont nous parvenons à connoître & à goûter les regles ſaintes. Dans le ciel, un ſentiment ſimple, mais parfait du ſouverain bien, anime & conduit d'une maniere invariable tous les mouvemens de notre cœur : au lieu que ſur la terre, nous avons beſoin de beaucoup d'efforts & de précautions pour diſtinguer l'impreſſion du ſouverain bien, de celle que font ſur nous les biens d'un ordre inférieur, & qui étant ou faux ou imparfaits, ne peuvent ſans déſordre être aimés & recherchés pour eux-mêmes.

Idem. page 66, ligne 4. Il l'a *voulu* comme il veut tous les autres déreglemens de l'ordre moral ; c'eſt-à-dire, que pour des raiſons dignes d'eux de ſa ſageſſe : il l'a permis. Dans l'état d'innocence, l'ame de l'homme n'éprouvoit aucune mauvaiſe impreſſion : cette fâcheuſe néceſſité d'en éprouver de telles, eſt la peine du péché & l'ouvrage de notre déſobéiſſance. Il eſt impoſſible que Dieu nous tente, parce que tenter, c'eſt porter au péché, & que rien n'eſt plus éloigné d'un être infiniment ſaint. Or Dieu nous tenteroit, s'il mettoit en nous des impreſſions & des penchans vers le mal ; ſi ces impreſſions étoient de la premiere inſtitution de la nature. Mais elles n'en ſont que la dépravation, & Dieu n'en peut être l'auteur, non plus que du péché.

Idem ligne 25. Par le mot *liberté*, on ne doit entendre ici que le pouvoir de ne pas aimer le vrai bien, ou de réſiſter à la lumiere imparfaite de quelques vérités

particulieres. Ce pouvoir qui n'eſt qu'une ſuite de notre imperfection, & une marque de notre indigence, ceſſe dès que nous ſommes parvenus à la jouiſſance du ſouverain bien, & la claire contemplation de la vérité éternelle. Là finiſſent nos empreſſemens & nos deſirs, parce qu'ils ſont ſatisfaits : nos incertitudes, parce que nous ſommes dans la pleine lumiere : le pouvoir dangereux de faire un mauvais choix, parce qu'il n'y a plus de choix à faire pour qui poſſede le ſouverain bien. Mais comme le pouvoir de s'égarer & de ne pas aimer le vrai bien, n'eſt point une portion eſſentielle de la liberté, qu'il en eſt au contraire un vice & un défaut : la liberté en perdant ce dangereux pouvoir, ne perd rien de ce qui lui eſt eſſentiel : elle n'en devient que plus vigoureuſe & plus parfaite.

La liberté ne ceſſe donc point dans le ciel, parce qu'elle y eſt dans l'heureuſe impuiſſance de ſe détourner de la vérité & du ſouverain bien. Pour bien entendre ceci, il faut remarquer que la liberté en général conſiſte dans l'indépendance. Plus celle-ci eſt grande, plus celle là eſt parfaite. En Dieu la liberté eſt infiniment parfaite, parce que ſon indépendance eſt abſolue & ſouveraine : il eſt ſans beſoin ; il ſe ſuffit pleinement à lui-même ; il voit tous les autres êtres comme des objets étrangers à ſa perfection & à ſa félicité. Une telle liberté ne peut convenir à la créature en aucun état. Elle eſt par elle-même un vuide infini & un beſoin univerſel ; & comme elle ne peut trouver qu'en Dieu de quoi remplir l'un & l'autre, elle eſt à ſon égard dans une entiere dépendance. Auſſi-bien la vraie liberté des créatures raiſonnables ne conſiſte-t-elle pas à pouvoir ſe paſſer de Dieu, ou à pouvoir s'éloigner de lui. Créé à l'image de Dieu, l'homme a beſoin de Dieu pour être juſte & heureux, mais il n'a beſoin que de lui, & aucun des autres êtres ne lui eſt néceſſaire : il eſt indépendant à leur égard, parce qu'aucun de ces êtres n'eſt ni ſon bien ni ſa félicité : il ne voit en eux que des êtres foibles & indigens comme lui. Il les regarde comme de ſimples moyens qu'il peut prendre ou laiſſer à ſon gré. C'eſt dans le choix & le diſcernement de ces moyens que conſiſte proprement la liberté de la créature raiſonnable : Ainſi ſa liberté devient plus parfaite à meſure que s'attachant au ſouverain bien qui eſt Dieu, & réuniſſant en lui toute ſon activité & tout ſon amour, elle ſépare ſon cœur & ſes affections de toutes les créatures, ne les aime que comme des moyens, n'en fait dépendre ni ſon repos ni ſon bonheur. D'où il s'enſuit que plus un homme devient juſte, plus ſa liberté augmente & ſe fortifie, parce que ſon indépendance à l'égard des créatures devient auſſi plus grande ; & qu'ainſi la liberté eſt parfaite dans le ciel, parce que la volonté raſſaſiée du ſouverain bien & s'attachant uniquement à lui, eſt à l'égard de tout le reſte dans une entiere indépendance. *Hæc enim voluntas libera tanto erit liberior, quanto ſanior : tanto autem ſanior, quanto divinæ miſericordiæ gratiæque ſubjectior.* S. Aug. Epiſt. 157, ad Hilar. c. 2, n. 8.

Idem, page 47, *ligne* 7. Mais comment peut-il ſe faire qu'on aime le bien, qu'on veuille l'accomplir & qu'on ne le faſſe pas ? Pour entendre ceci, il faut conſidérer l'homme dans l'état d'intégrité & d'innocence où il avoit d'abord été créé ; & dans

l'état de dépravation où il eſt tombé par le péché. Dans le premier état, la volonté de l'homme étoit ſaine & pleine de force : elle n'étoit ni partagée ni combattue par aucun mouvement intérieur qui s'opposât au bien qu'il vouloit faire. On ne diſoit point alors : *Je ne fais pas le bien que je veux*, parce qu'il ſuffiſoit de le vouloir, & qu'il n'y avoit point une loi de la chair qui réſiſtât à celle de l'eſprit. L'homme jouiſſoit au-dedans de lui-même d'une paix profonde, exempt de tous les combats que nous livrent aujourd'hui nos paſſions. Tout en lui étoit dans l'ordre; & comme il étoit parfaitement ſoumis à ſon créateur, il n'avoit rien auſſi qui ne fût parfaitement ſoumis à ſa volonté. Ainſi dès qu'il vouloit le bien, il l'accompliſſoit avec une entiere facilité. En quelque degré que fût le bon vouloir, il étoit toujours ſuivi de l'effet; & il ne lui en falloit pas davantage pour pratiquer toutes les vertus, & pour perſévérer dans la juſtice parce qu'il n'avoit ni combats à ſoutenir, ni obſtacles à vaincre. Mais il n'en eſt pas de même dans l'état de corruption & de foibleſſe où l'homme eſt tombé par le péché. Les plus juſtes éprouvent un combat continuel de la chair contre l'eſprit. Il peut donc arriver, & il arrive même ſouvent qu'un homme ait une volonté ſincere de faire le bien, mais foible, partagée, imparfaite, combattue par d'autres inclinations plus fortes. Sa bonne volonté & ſes bons deſirs reſtent ſans effet. Ce n'eſt donc pas aſſez de vouloir le bien pour l'accomplir : il faut le vouloir d'une volonté pleine & entiere, capable de ſurmonter tous les obſtacles & tous les attraits contraires qui combattent les bons deſirs, & qui s'opposent à leur exécution.

MÉDITATION QUATRIEME, page 82, ligne 2. Eſt-il bien certain que l'anéantiſſement exige de la part de la cauſe premiere un acte réel & poſitif? Et ne ſemble-t-il pas au contraire que la ſeule ceſſation de l'action de créer ſuffit pour donner l'idée de l'anéantiſſement? Cet anéantiſſement étant opposé à la conſervation, il faut, pour connoître l'un, ſe former une juſte idée de l'autre. La conſervation d'un être n'en eſt que la création continuée. Comme la créature n'exiſte point par elle-même, il eſt viſible que d'elle-même elle retournera dans le néant, ſi Dieu ceſſe un moment de lui donner l'exiſtence. Tous les êtres dépendent de l'Être des êtres : ils n'en dépendent pas moins dans la ſuite de leur exiſtence, que dans le premier moment de leur durée. La conſervation d'un être n'eſt donc que la continuation de l'action, par laquelle Dieu l'a produite, & un renouvellement continuel de ſa production. D'où il s'enſuit que l'anéantiſſement n'eſt qu'une conſéquence inévitable de l'inaction de Dieu ſur la créature; c'eſt-à-dire, une ſimple ceſſation de l'action par laquelle il l'avoit créée & la conſervoit.

On ne conçoit l'anéantiſſement qu'en l'une de ces deux manieres, ou parce que Dieu donne le néant, ou parce qu'il ceſſe de donner l'être. Or on ne peut donner le néant, parce que le rien ne ſe donne point : il faut donc que ce ſoit en retirant ſon action & en ceſſant de donner l'être, que Dieu anéantiſſe. En Dieu, toute action poſitive & réelle, doit auſſi avoir un terme poſitif & réel, parce qu'elle eſt ſouve-

tainement puiſſante & efficace : il n'y a donc en Dieu point d'action poſitive qui ſe termine au néant. L'anéantiſſement n'eſt donc que l'effet de la pure inaction de Dieu ſur la créature. Ce qui trompe ſur ce point comme ſur tant d'autres, c'eſt peut-être que l'on écoute trop l'imagination. Elle nous repréſente le néant comme un immenſe abyme, d'où la création tire les êtres, & où l'anéantiſſement les repouſſe de nouveau. En ne conſultant que cette image ; on eſt tenté de croire que l'anéantiſſement des êtres exige une action auſſi réelle & auſſi poſitive que celle qui leur donne l'être ou qui le leur conſerve. Mais ce n'eſt là qu'un phantôme. Les créatures ſortent du néant, & continuent d'exiſter, parce que Dieu leur a donné & continue de leur donner l'être : elles retombent dans le néant, dès que Dieu ceſſe de leur donner l'être. Ainſi la ceſſation de l'action de produire ſuffit donc pleinement pour nous donner l'idée de l'anéantiſſement.

Mille exemples s'offrent ici pour rendre cette vérité ſenſible. L'action de la lumiere ſur mon œil eſt réelle & poſitive, non-ſeulement dans le premier inſtant où elle me délivre des ténebres, mais dans les inſtans ſuivans où elle m'empêche d'y retomber. Mais il ne faut point d'action poſitive ſur l'organe de ma vue pour me replonger dans les ténebres : la ſeule ceſſation de l'action de la lumiere ſuffit pour cela. L'action des chevaux qui traînent un char, eſt non-ſeulement réelle, mais égale & abſolument la même, ſoit dans l'inſtant où ils mettent le char en mouvement, ſoit dans les inſtans ſuivans où le char continue de courir. Mais pour le faire rentrer dans le repos ou dans ſa premiere inertie, il ne faut point d'action poſitive : il ſuffit d'interrompre & de ſuſpendre l'action ou l'influence des chevaux. Il en eſt de même ici. Il ne faut, pour nous laiſſer retomber dans le néant, que ſuſpendre l'influence de la premiere cauſe. Ceſſe-t-elle un inſtant de nous donner l'être, nous voilà dans le néant. Pluſieurs Philoſophes ſoutiennent le ſyſtême contraire, & prétendent que l'anéantiſſement des êtres exige une action poſitive & réelle de la part du Créateur. *Voyez l'excellente Théorie des êtres inſenſibles*, *Tom. II*, *pag.* 423.

MÉDITATION CINQUIEME, *page 131*, *ligne 8.* M. Huet, Evêque d'Avranches, dans ſon Traité de la *Foibleſſe de l'Eſprit humain*, renouvelle en effet les objections des anciens & nouveaux Pyrrhoniens. Il ſoutient que l'eſprit humain eſt ſi foible, & ſa raiſon enveloppée de ſi épaiſſes ténebres, qu'il ne peut par lui-même connoître clairement & avec une entiere certitude aucune vérité. La foi ſeule ou la révélation, ſuivant cet Auteur, peut donner une certitude inébranlable aux vérités qu'elle nous propoſe : mais la raiſon n'a point de principe fixe : elle ne ſçauroit avoir une pleine aſſurance d'être enfin parvenue à la vérité. Un tel ſyſtême feroit très-dangereux s'il n'étoit abſurde. *Voyez Traité de la Foibleſſe de l'Eſprit humain*, *Liv. 1*, *Chap. 2-12*, *pag. 22-94.*

MÉDITATION SIXIEME, *page 224. ligne 27.* Caton d'*Utique*, ainſi ſurnommé parce qu'il y mourut, étoit arriere petit-fils du célebre Caton le Cenſeur. Il eut toujours le plus grand amour pour la République. Il remplit avec gloire les

premieres charges de l'Etat. N'ayant pu ni arrêter les brigues de Céſar & de Pompée pendant leur union, ni les réconcilier après que la guerre civile eût éclaté, il ſuivit le parti de Pompée, qu'il regardoit comme le défenſeur de la liberté publique. Après la bataille de Pharſale & la mort de Pompée, l'an de Rome 706, il paſſa en Afrique, ſe joignit à Juba & à Scipion, & laiſſa le commandement de l'armée à ce dernier. Il ſe retira à Utique où il ſe donna la mort. Il ſe perça de ſon épée, mais n'étant point mort ſur le champ, les Chirurgiens voulurent fermer la plaie, & lui conſerver la vie. Caton les repouſſa, & avec une férocité dont le ſeul récit fait frémir, il porta ſes mains dans ſa plaie, la rouvrit, & en ſe déchirant les entrailles il expira. Ainſi mourut Caton dont toute l'Antiquité Payenne a loué en cette occaſion la fermeté & le courage.

On ne s'arrêtera pas ici à faire voir combien la religion & la raiſon déteſtent cette aveugle fureur: il ſuffit de remarquer que la mort de Caton, & l'on en peut dire autant de tous ceux qui l'avoient précédé ou qui ont ſuivi ſon exemple, n'eſt pas un acte de courage, mais de lâcheté & de foibleſſe. Il diſoit, comme le rapporte Plutarque, qu'il y auroit de l'indignité & de la honte pour lui à être redevable de la vie à Céſar. Il n'eut pas le courage de voir le viſage du vainqueur. Il ne put ſoutenir l'idée de cette humiliation apparente. Son ame ſuccomba à la honte que lui cauſoit la vue de ſa défaite & du triomphe de ſon vainqueur: elle ſe hâta de ſe dérober par la mort à ce déſolant ſpectacle. Qu'étoit donc devenue cette conſtance invincible & ſupérieure aux événemens dont Caton ſe piquoit ſi fort? Pourquoi, au lieu de ſuccomber lâchement à ce revers, ne chercha-t-il pas à recueillir les débris de la République, à les joindre aux reſtes de l'armée de Pompée, en continuant de combattre pour la liberté? Il imita ces imprudens Pilotes, qui au lieu de lutter juſqu'au bout contre les vents & la tempête, abandonnent lâchement le gouvernail; & qui perdant tout à la fois l'eſpérance & le moyen d'échapper au naufrage, hâtent par un indigne découragement, & par une mort auſſi infructueuſe qu'inſenſée, un malheur que la fermeté & la conſtance euſſent peut-être diſſipé. Si Caton parut s'immoler à la liberté de ſa patrie, ſon intention & ſon zele pour la patrie peuvent être loués; mais ce ſuicide n'en eſt pas moins blâmable. D'ailleurs on pourroit bien dire que la patrie n'avoit nul intérêt à ſa mort, & que Caton n'avoit conſulté que les intérêts mal-entendus de ſon amour-propre.

> *Rebus in adverſis facile eſt contemnere vitam.*
> *Fortiter ille facit, qui miſer eſſe poteſt.* Mart. lib. XI, Epigr. 57.

Il n'y a pas juſqu'à Montagne qui n'en juge de même: « Il y a, dit-il, bien plus de » conſtance à uſer la chaîne qui nous tient, qu'à la rompre: & plus d'épreuve de fer- » meté en *Regulus* qu'en *Caton*. C'eſt l'indiſcrétion & l'impatience qui nous hâte le » pas. Nuls accidens ne font tourner le dos à la vive vertu: elle cherche les maux & » la douleur comme ſon aliment. Les menaces des Tyrans, les gehennes, & les » bourreaux l'animent & la vivifient. *Eſſais, Liv. II. Ch. III, pag. 25, édit. de Lond.*

En grandeur de courage on ne ſe connoît gueres,
Quand on éleve au rang des hommes généreux,
Ces Grecs & ces Romains dont la mort volontaire
A rendu les noms ſi fameux.
Qu'ont-ils fait de ſi grands? Ils ſortoient de la vie,
Lorſque de diſgrace ſuivie,
Elle n'avoit plus rien d'agréable pour eux.
Par une ſeule mort ils s'en épargnoient mille.
Qu'elle eſt douce à des cœurs laſſés de ſoupirer!
Il eſt plus grand, plus difficile,
De ſouffrir le malheur que de s'en délivrer.

Me Des-Houlieres, Réflex. diverſ. Stance X, pag. 87, Tom. I, édit. d'Amſt. 1709.

MÉDITATION SEPTIEME, pag. 259, ligne 27. L'incertitude de notre deſtinée après cette vie, contribue ſans doute à augmenter l'horreur naturelle que nous avons de la mort. Mais ce n'eſt là ni l'unique ni la principale cauſe de cette averſion. Quand nous ſerions aſſurés de trouver après la mort une ſituation plus heureuſe, nous ne deviendrions pas pour cela *indifférens* à la conſervation de notre corps. L'amour que nous avons pour lui, & l'horreur de la mort qui le menace, ont une cauſe plus intime & plus profonde. La mort ne vient pas de Dieu, dit l'Ecriture; elle n'eſt pas ſon ouvrage: elle eſt contraire à ſes premiers deſſeins, & à la premiere inſtitution de l'homme. Il avoit d'abord été créé pour vivre toujours; & il reçut avec l'être une averſion naturelle de la mort, parce qu'elle eſt contraire à une ſi noble deſtination. Le péché en nous aſſujettiſſant à la loi de la mort, n'a pu nous faire perdre ni le ſentiment de notre premiere grandeur, ni le deſir de l'immortalité. De cette inclination profonde & durable que l'Auteur de la nature grava dans notre ame, & que notre dépravation n'a pu éteindre, naît une vive horreur de la mort, laquelle par conſéquent a pour principe, non le préjugé ou l'opinion des hommes, mais l'impreſſion même de la nature: *Mortem horret, non opinio, ſed natura: nec mors hominis accideret, niſi ex pœnâ, quam præceſſerat culpa.* (*S. Aug. Ser. 172, de verb. Apoſt.*) C'eſt cet amour naturel de la vie qui porte les plus juſtes à deſirer d'être revêtus d'immortalité, ſans être obligés de ſe dépouiller, comme parle S. Paul, c'eſt-à-dire, ſans être contraints d'abandonner la vie & de ſe ſéparer de leur corps. *II. Cor. v. 3-8.*

Idem, page 270, ligne 27. Rien aſſurément n'eſt plus néceſſaire à l'homme que de connoître la derniere fin où il doit tendre par ſes deſirs & par ſes eſpérances; le ſouverain bien qu'il doit préférer à tout, & qui peut ſeul remplir ſon cœur; fixer ſes agitations, terminer ſes recherches. Otez à l'homme la connoiſſance de cette vérité, toutes les autres lui deviennent inutiles, ou même pernicieuſes: les Payens eux-mêmes en conviennent. Celui qui ne connoît pas le ſouverain bien, dit l'un d'entr'eux, ignore néceſſairement la maniere dont il doit vivre: il ſe trouve dans un ſi grand égarement, qu'il ne ſçauroit trouver aucun port aſſuré où il puiſſe ſe

retirer. *Hoc enim constituto (quid sit summum bonum), in Philosophiâ constituta sunt omnia. . . . Summum autem bonum si ignoretur, vivendi rationem ignorari necesse est. Ex quo tantus error consequitur, ut quem in portum se recipiant, scire non possint.* Cicer. de Fini. L. v, c. 6.

Cependant, chose déplorable! ce point le plus nécessaire de tous, a été aussi le plus ignoré. Interrogez toutes les nations qui n'ont eu d'autre lumiere que celle de la raison, & vous n'y trouverez personne qui ne se soit égaré sur cet article essentiel d'où dépend toute la morale, toute la conduite de l'homme en ce monde, & son éternelle destinée dans la vie future. Nulle question n'a plus exercé les Sages de l'antiquité, que celle du souverain bien, parce qu'elle intéresse naturellement le cœur de l'homme : & nulle question aussi ne les a plus partagés, parce que l'homme, si pénétrant sur beaucoup d'autres choses, n'est qu'un aveugle & qu'un enfant, quand il s'agit de déterminer quelle est sa derniere fin & la voie qui peut l'y conduire. Les disputes des Philosophes n'enfanterent là-dessus que des opinions fausses, absurdes, contradictoires, honteuses, (*vid. Aug. de Civ. Dei, lib. XIX, c. 1.*). Tous les hommes étoient semblables à des voyageurs que la nuit surprend au milieu d'une vaste forêt, où chacun, sans guide & sans lumiere, court au hazard & se choisit une route selon ses caprices; mais où tous s'égarent du chemin véritable, & tombent dans des précipices, au lieu d'arriver à leur patrie :

. . . . Velut silvis, ubi passim
Palantes error certo de tramite pellit :
Ille sinistrorsum, hic dextrorsum abit : unus utrique
Error : sed variis illudit partibus. Horat. Satyrar. Lib. II, Satyr. 3.

La sagesse humaine n'a jamais bien compris que le bonheur de l'homme n'est pas en lui-même, puisqu'il n'y trouve qu'un vuide immense, un besoin infini, une faim insatiable : qu'il n'est pas non plus dans les biens créés qui l'environnent, parce qu'aucun n'a les mêmes caracteres que ses desirs qui sont infinis & immortels : qu'étant spirituel, il doit aussi aspirer à un bien spirituel, mais assez parfait pour le rendre meilleur, & assez grand pour remplir la vaste étendue de son cœur : que ces caracteres ne conviennent qu'à Dieu seul ; & qu'il doit par conséquent renoncer à tout ce qu'il y a de flatteur & de séduisant dans les créatures, pour s'approcher de ce souverain bien & s'en assurer la jouissance. C'est ainsi que tous les anciens Philosophes se sont égarés dès le premier pas qu'ils ont fait dans la recherche de la vérité. Leurs incertitudes, leurs contradictions, leurs erreurs sur ce point capital sont une preuve frappante des ténebres où est plongée la raison humaine, de l'impuissance où elle est de découvrir, par ses seuls efforts, les vérités salutaires, de la nécessité d'une lumiere supérieure ou de la révélation, pour apprendre à l'homme ce qu'il ne peut sçavoir sans elle, & ce qu'il ne peut ignorer sans être injuste & malheureux.

Idem, page 274, ligne 12. Le sens de cette maxime, *quee souverain bien doit être*

être entièrement en notre pouvoir, n'eſt pas, comme le prétendoient les anciens Philoſophes, que l'homme doive chercher en lui ſeul ſa félicité. Eh ! comment dans un fonds ſi ſtérile & ſi miſérable, l'homme trouveroit il de quoi raſſaſier ſa faim, & ſatisfaire ce deſir ardent d'un bonheur infini & inaltérable, qu'il porte dans ſon cœur ? Il ſent à tout moment qu'il n'eſt qu'un vuide immenſe, un beſoin infini & univerſel, & qu'il ne ſçauroit être à lui-même ſa félicité. Ce que l'on dit ſe réduit à ce point inconteſtable, que le vrai bien de l'homme, celui qui peut remplir ſon cœur & le rendre pleinement heureux, ne ſçauroit conſiſter dans aucun de ces objets extérieurs qui ſont toujours étrangers à l'homme lors même qu'il les poſſede, parce qu'il peut les perdre malgré lui. Le ſouverain bien de l'homme, celui que nous acquérons par le bon uſage de nos facultés, qui ne ſe refuſe point à nos empreſſemens & à nos deſirs, & que nous ne ſçaurions perdre malgré nous, c'eſt la poſſeſſion & la jouiſſance de Dieu. *Quærit ergo aliquis quid ſit bonum: reſpondebo quærenti: hoc eſt bonum quod non potes invitus amittere. Potes enim aurum perdere & nolens: potes domum, potes honores, potes ipſam carnis ſalutem. Bonum verò quo verè bonus es, nec invitus accipis, nec invitus amittis.* S. Aug. Serm. 72, c. 5.

Idem, page 341, ligne 29. Socrate n'eſt pas le ſeul qui ait vu cette loi ſévere qui dans tout état aſſujettit l'homme à n'arriver à la joie & au bonheur que par une route pénible. Mais ni lui ni aucun Philoſophe, s'il n'eut d'autre lumiere que celle de la raiſon, ne connut jamais l'origine de la juſtice de cette loi. Tous les ſyſtêmes des anciens Sages ſur ce point ſont pleins d'impiété & de folie. La Religion ſeule pouvoit nous développer ce profond myſtere. L'homme avoit été créé pour être heureux, pour l'être ſans effort & ſans mêlange. Mais il n'a pas ſçu conſerver les prérogatives de ſon premier état ; il a violé la loi fondamentale de ſon être. Il ne peut retourner à la juſtice & à la félicité par le repos & les délices : il ne peut y être rétabli que par les larmes, par de grands travaux, par de pénibles ſacrifices. C'eſt un criminel condamné à de rigoureuſes expiations. C'eſt un malade qui ne peut recouvrer la ſanté que par un régime mortifiant & incommode : il faut pour guérir la bleſſure que le péché lui a faite, qu'il prenne des remedes amers, qu'il ſe ſoumette à des privations ſenſibles, qu'il ſouffre même des inciſions douloureuſes.

Idem, page 353, ligne 23. Quand on repréſente à l'homme la perfection de ſon être comme ſon ſouverain bien auquel il tend naturellement par tout le poids de ſon amour, on eſt bien éloigné d'entendre par-là un objet diſtingué de la jouiſſance de Dieu même. Car qui ne ſçait que le ſouverain bien de la créature raiſonnable, c'eſt Dieu même ? Mais Dieu ne devient le ſouverain bien de la créature raiſonnable qu'en ſe communiquant à elle, la comblant de ſes dons, de ſa lumiere, de ſa ſainteté, de ſa juſtice, l'uniſſant à lui-même, l'aſſociant à ſa félicité ; il ne devient ſon ſouverain bien, qu'en s'emparant pleinement de ſon être, le pénétrant de ſa juſtice & de ſon bonheur. L'homme alors intimément uni à l'Auteur de ſon être, vivant en lui & de ſa vie, ne regarde ſa perfection que comme une participation

& un écoulement de la perfection souveraine de son Dieu. Ou plutôt sa perfection n'est autre chose que sa parfaite union avec Dieu, la perfection de la conformité de ses pensées & de sa volonté avec les pensées & les volontés de Dieu, & la pleine jouissance de cet objet infiniment bon. C'est en ce sens qu'il est dit ici que la *perfection de mon être*, est *mon souverain bien.*

Idem, page 355, ligne 13. Il est bien visible que le mot d'*amour-propre* si souvent employé dans cette Méditation, n'est point pris ici dans le sens populaire. Dans les discours de Morale, on met ordinairement l'*amour-propre* en opposition avec l'amour de Dieu ou la charité. Il signifie alors cet amour déréglé de soi-même, qui se borne à lui seul, qui n'est touché que de ses propres intérêts, qui est toujours prêt à leur sacrifier le bien & l'utilité de ses freres. L'amour-propre ainsi considéré s'établit le principe & la fin de ses actions, de ses desirs, de ses espérances. Il est à lui-même le centre de tout ce qui l'environne : il n'aime, ne desire, n'agit que par rapport à soi; il regarde comme étranger & indifférent tout ce qui ne contribue pas à le rendre plus content & plus heureux. Un amour-propre de ce caractere est certainement injuste & vicieux. C'est cet amour pervers qui a porté la confusion & le désordre dans l'ouvrage du Créateur : il a usurpé dans le cœur de l'homme une place qui n'étoit due qu'à l'amour de Dieu : il en a déréglé tous les mouvemens & corrompu toutes les inclinations. L'amour-propre dont il s'agit ici est bien différent. Ce n'est autre chose que l'amour de nous-mêmes, en séparant de ce sentiment l'idée du déréglement & de l'injustice qui l'accompagne, quand cet amour est indépendant, & qu'au lieu d'obéir à l'amour de Dieu, il veut dominer & occuper la premiere place. Car le vice de l'amour-propre ne consiste pas à nous aimer nous-mêmes: ce sentiment est légitime, puisqu'il nous est commandé d'aimer nos freres, comme nous nous aimons nous-mêmes: il consiste uniquement à n'aimer que nous, & à nous établir la derniere fin de tout le reste.

MÉDITATION HUITIEME, page 367, ligne 22. Si l'on n'aime son ami que parce qu'on voit entre ses mains des biens qui nous manquent, & d'où dépend en partie notre perfection & notre bonheur, nous n'aimons que nous proprement, & nous n'aimons point notre ami. Oseroit-on avouer une disposition qui paroît peu différente de l'égoïsme si justement odieux. A la bonne heure, qu'on attende de son ami le bien ou la satisfaction qui nous manque : mais l'amour que nous lui devons exige de nous autre chose. Je puis aimer un ami comme un moyen de me procurer certains biens, ou je puis l'aimer sans rien espérer de lui. Si je l'aime comme un moyen de me procurer certains biens, ce sont ces biens, à proprement parler, que j'aime, & non plus cet ami que je ne regarde que comme un moyen. Maintenant l'homme est plein de besoins, & il cherche un ami pour tâcher d'en remplir au moins une partie. Il a besoin de lumieres, c'est pourquoi il choisit un ami sage & éclairé : il a besoin de bon exemple, c'est pourquoi il choisit un ami vertueux : il a besoin d'appui & de ressources, c'est pourquoi il choisit un ami riche

& puiſſant. Un tel amour au reſte n'eſt blâmable que ſelon la différence des biens vrais ou faux, ſordides ou honnêtes qu'on cherche à ſe procurer par l'entremiſe d'un ami. Un homme ne doit point s'offenſer ſi nous cherchons par ſon entremiſe à poſſéder des biens véritables. C'eſt l'honorer au contraire que de s'adreſſer à lui en le regardant comme le dépoſitaire de ces biens, & le canal par lequel il plaît à Dieu de les communiquer.

MÉDITATION NEUVIEME, page 446, ligne 22. Eſt-il bien vrai que nous ne ſerions pas libres, ſi nous n'avions le pouvoir d'abuſer de notre liberté? Et n'eſt-il pas certain au contraire que nous ne ſerons jamais plus libres que lorſque nous jouirons pleinement du ſouverain bien; & que cette poſſeſſion parfaite & immuable nous aura mis dans l'heureuſe impuiſſance d'abuſer de notre liberté? Elle ne conſiſte point en effet à pouvoir nous éloigner de notre véritable fin, mais à choiſir entre les divers moyens qui s'offrent à nous, ceux qui peuvent plus ſûrement nous y conduire: *Vis electiva mediorum, ſervato ordine finis:* c'eſt l'idée que nous en donnent également la Philoſophie & la Théologie: ce ſeroit ſans doute une prétention fort étrange de ſoutenir que c'eſt une portion eſſentielle de la liberté, que de pouvoir mépriſer Dieu qui eſt notre derniere fin & notre ſouverain bien, pour lui préférer des biens vils & indignes de nos deſirs. Ce funeſte pouvoir en eſt donc une imperfection & un vice. Au lieu que la liberté conſidérée en elle-même & dans ſon eſſence, conſiſte proprement à s'attacher à Dieu invariablement comme au ſouverain bien & à la derniere fin. Tel eſt le centre d'où elle ne doit point s'éloigner, afin que ſes mouvemens ſoient juſtes & réguliers De ce point fixe, elle cherche dans tout ce qui l'environne quels ſont les moyens qui la détournent de ſa véritable deſtination, & quels ſont ceux qui peuvent l'y conduire. Elle rejette les uns, elle embraſſe les autres: c'eſt dans ce choix éclairé par la raiſon, & déterminé par l'amour de la derniere fin, qu'on trouve une juſte idée de la liberté. Car au fond la liberté n'eſt autre choſe que l'indépendance, comme on l'a remarqué plus haut. Elle eſt d'autant plus parfaite que l'indépendance eſt plus étendue & plus entiere. Ainſi comme Dieu ſe ſuffit pleinement à lui-même, qu'il n'a rien à recevoir ni à craindre d'aucun autre être, que ſon indépendance eſt abſolue & univerſelle, ſa liberté auſſi eſt ſouverainement parfaite. Plus les autres êtres participent à l'indépendance de leur Auteur, plus auſſi leur liberté eſt parfaite. Mais aucun d'eux ne peut ſe ſuffire à lui-même, parce qu'il n'eſt pas le ſouverain bien: aucun d'eux ne peut ſe paſſer de Dieu, parce que c'eſt de Dieu ſeul qu'il peut recevoir les biens qui lui manquent. Ainſi tous les êtres raiſonnables dépendent eſſentiellement de Dieu pour être heureux: & toute affectation de l'indépendance ſeroit de leur part non-ſeulement un crime, mais une folie. Mais ſi l'homme ne peut ſe paſſer de Dieu, il n'a beſoin auſſi que de Dieu pour être heureux, ſans qu'aucun des autres êtres lui ſoit néceſſaire. Et c'eſt-là proprement ſa grandeur & ſon indépendance. Son bonheur ne dépend d'aucun autre être créé. Les plus parfaits

ne s'offrent à lui que comme les compagnons, & non comme les sources de sa félicité. Il ne voit en eux rien qui puisse forcer son choix, parce qu'il n'y voit rien qui puisse remplir ses desirs. Il lui est libre de s'en servir comme d'un moyen pour tendre à sa véritable destination, mais il voit qu'aucun d'eux n'est ni assez grand, ni assez parfait pour être sa fin & pour terminer ses recherches. C'est à leur égard que l'homme est vraiment libre & indépendant. Uniquement attaché à son Dieu, tout le reste lui est indifférent, ou du moins non nécessaire. Et voilà pourquoi les Peres nous assurent que l'homme n'est jamais plus libre que quand il est plus assujetti à l'aimable empire de la justice & de la grace, *Tanto liberior quanto divinæ gratiæ subjectior;* parce qu'à mesure que l'homme se soumet à Dieu par un saint amour, qu'il réunit en lui ses affections & ses espérances, il devient aussi plus indépendant à l'égard de tout le reste. Telle est la doctrine de plusieurs célebres Théologiens: ce n'est point à nous à apprécier leur opinion.

Idem, *page 448*, *ligne 20*. Nous n'avons pas cru devoir donner le nom de *naturels* aux sentimens & aux actions dans lesquels nous abusons de notre liberté, parce que de telles actions & de tels sentimens sont contraires aux desseins du Créateur, & à l'institution primitive de la nature. En prenant donc le terme de *nature* pour le plan du Créateur dans la formation du monde moral, & pour l'ordre que la loi éternelle prescrit aux intelligences en général, & à l'homme en particulier, il est certain que les excès où nous tombons, en ne faisant pas de notre liberté, l'usage pour lequel elle nous a été donnée, démentent la nature & contredisent le dessein de son Auteur. Mais cela n'empêche point qu'on ne puisse dire dans un autre sens, autorisé par la Religion & fondé sur l'expérience, que les mouvemens déréglés des passions, & les inclinations perverses sont aujourd'hui naturelles à l'homme. On entend par le mot de *nature* soit dans l'usage commun, soit dans l'usage des Livres Saints, tout ce que l'homme apporte en naissant, tout ce qui est une suite de son état & de sa condition. On peut donc dire que depuis le péché, l'homme est naturellement dominé par ses passions; qu'il est porté par le penchant de sa nature corrompue à n'aimer que lui-même, à ne chercher que ses propres intérêts, à leur sacrifier l'intérêt de ses semblables, à les haïr dès que leurs prétentions s'opposeront aux siennes. Ces inclinations déréglées & malfaisantes ne sont point en lui le fruit d'une éducation vicieuse. Elle peut y ajouter un nouveau degré de malignité; mais elle n'en est pas proprement l'origine, puisqu'elles ne résistent que trop souvent aux soins, à l'application, au zele, à toute l'habileté des plus sages instituteurs. « Nous » prenons autrement le mot de *nature*, dit S. Augustin, quand nous parlons de la » *nature*, telle qu'elle étoit dans l'homme innocent, que quand nous parlons de la » *nature*, telle qu'elle est en nous, qui en punition du péché naissons sujets à la » mort, à l'ignorance & à la concupiscence. C'est dans le second sens que l'Apôtre » dit, que *nous sommes naturellement des enfans de colere* ». Le même saint Docteur remarque que dans les deux états où la nature humaine s'est trouvée consécutive-

ment, on doit admirer l'ordre & la justice de Dieu qui a voulu que le démérite survenu dans le premier état, c'est-à-dire, le péché & la concupiscence, fût la *nature* de l'état suivant; comme ce qui fait le mérite du second état, étoit la *nature* du premier. La nature humaine ayant donc été corrompue dans sa source, & l'homme portant avec lui en naissant, la concupiscence & toutes les passions qui en sont les branches, c'est parler exactement, que de dire des inclinations dépravées & malfaisantes, qu'elles sont, depuis le péché, naturelles à l'homme.

Mais notre nature primitive, quoique corrompue, n'a pas été entiérement détruite : il nous en reste encore de précieux débris. La loi naturelle n'a point été entiérement effacée de notre esprit & de notre cœur; nous y trouvons encore des idées & des principes de justice. Il y a donc comme deux hommes en nous selon le langage de l'Ecriture, une double nature; l'une saine & droite, que nous avons reçue du Créateur, & dont une partie, pour ainsi dire, a échappé aux ravages du péché: l'autre dépravée & corrompue, qui nous vient d'une source impure. C'est pour avoir méconnu les ravages du péché & le désordre survenu dans le premier ouvrage du Créateur, qu'Hobes & ses partisans sont tombés dans des erreurs aussi absurdes que pernicieuses. Ils ont vu, comme tout le monde, que l'homme naît avec un amour-propre exclusif & préparé à haïr ses semblables, dès que son intérêt l'exige: & ils en ont conclu que ces sentimens étoient en lui de la premiere institution de la nature; qu'ils n'avoient d'eux-mêmes rien d'injuste ni de déréglé; que légitimes ou indifférens de leur nature, ils ne devenoient illicites, qu'après qu'une loi postérieure & arbitraire avoit défendu d'y obéir & de les suivre. Erreur insensée qui nous donne pour la nature primitive de l'homme, ce qui en est la dépravation; & qui veut nous faire juger de ce qui est conforme à cette premiere institution, non par les lumieres de la raison, ni par les principes de la loi naturelle qui sont dans l'homme, mais par ses passions qui combattent la raison & la loi!

Il ne faut pas au reste qu'on vienne nous dire froidement, qu'il n'y avoit point de perversité originelle dans le cœur humain, que ses vices sont uniquement l'ouvrage de nos mauvaises institutions. La corruption de la nature, quelle qu'en soit la source, est un fait palpable. Il n'est besoin ni de profondes méditations, ni de laborieuses recherches, pour se convaincre qu'antérieurement à tous les mauvais effets d'une éducation vicieuse, il y a en nous un combat entre la raison & les passions, & par conséquent un désordre contraire à la premiere institution de la nature, & qui ne sçauroit être l'ouvrage du Créateur, parce qu'un être infiniment bon & sage n'a pu mettre en nous des inclinations & des mouvemens qui nous éloignent de lui, & qui nous inspirent la révolte & la désobéissance à ses loix. Si Hobbes & ses partisans ne voyent ni ce combat entre la raison & les passions, ni le désordre qu'il y a dans cette dissension domestique, ils sont en ce point, comme en beaucoup d'autres, plus aveugles que les Payens eux-mêmes, qui ont vu cette étrange dépravation de la nature humaine. Ils n'en purent à la vérité découvrir la source; mais l'opposition frappante entre la raison & les passions, leur fit conclure

que l'homme étoit fonciérement corrompu, & qu'il n'étoit point sorti tel des mains de son Auteur : *Hujus evidentia miseriæ gentium Philosophos compulit dicere ob aliqua scelera suscepta in vita superiore, pœnarum luendarum causâ nos esse natos.* S. Aug. Contr. Julien. lib. 4. c. ult. n. 83.

Idem, page 464, ligne 24. Il est bien vrai que Dieu ne peut aimer inégalement des êtres égaux, en les laissant tels, parce que son amour est toujours conforme & à l'ordre & à la vérité; & que ni l'un ni l'autre ne peuvent souffrir qu'on aime plus ce qui est moins aimable, ou qu'on aime moins ce qui l'est plus. Mais il peut se faire, & cela arrive en effet, comme la Religion nous l'assure, que de deux êtres égaux, Dieu choisisse l'un pour le combler de biens, en laissant l'autre dans son indigence ou dans sa médiocrité, parce qu'il est souverainement libre & indépendant dans la dispensation de ses dons.

Idem, page 465, ligne 7. Il est certain, & personne n'en doute, que deux êtres entiérement égaux, & restant tels, ne peuvent être inégalement l'objet de l'amour divin; parce qu'il est de l'Etre infiniment parfait de connoître tout ce qui est, de le voir tel qu'il est, de l'aimer selon qu'il le voit, & de le conduire selon qu'il l'aime. Ainsi la vérité étant la juste & constante mesure de ses amours, & Dieu ne pouvant aimer dans les êtres que ses propres dons, il ne peut aimer plus celui à qui il a moins donné, ni aimer moins celui à qui il a donné plus : parce qu'alors il aimeroit plus ce qui est moins aimable ; & il aimeroit moins ce qui l'est plus; ce qui, comme on vient de le remarquer, est contraire à l'ordre & à la justice. Mais comme c'est en lui-même & non en nous que Dieu trouve les raisons qu'il a de nous aimer & de nous faire du bien, il peut, sans blesser aucune de ses perfections, choisir entre deux êtres égaux, celui qu'il juge à propos, pour le rendre plus parfait & plus heureux. Ainsi quoique les hommes, à ne considérer en eux que leur commune nature, soient parfaitement égaux, qui ne voit néanmoins que les biens intérieurs & extérieurs, les biens naturels & les biens d'un ordre supérieur leur sont très-inégalement distribués, sans que cette dispensation inégale donne aucun droit d'accuser l'Etre Suprême de faire acception des personnes? Ce défaut ne peut se trouver que dans des êtres bornés, dans les hommes, par exemple, qui n'étant point proprement les propriétaires des biens dont la dispensation leur est confiée, ne peuvent préférer l'un à l'autre sans tomber dans ce vice, lorsqu'ils sont hors d'état de justifier par des raisons prises dans le mérite du sujet favorisé, leur prédilection & leur préférence. Mais Dieu est souverainement maître de ses dons; il ne les doit à personne : c'est par une bonté purement gratuite qu'il nous les communique. Et lors même que dans une cause qui paroît commune, & qui l'est en effet, il lui plaît de favoriser l'un plus que l'autre, de répandre ses biens avec plus d'abondance sur l'un que sur l'autre, on ne peut sans impiété & sans folie, ni condamner cette préférence, ni accuser l'Etre infiniment juste & bon de faire acception des personnes.

Idem, page 467, ligne 30. Ce n'est là ni l'unique ni le principal instinct qui nous fait deviner l'immortalité de notre ame, lors même que nous ne sommes pas

éclairés des lumieres de la révélation. Ce qui nous avertit de la durée de notre être & de la grandeur de notre destinée, c'est sur-tout le desir intime, perpétuel, général, invincible d'une vie permanente, pleinement & éternellement heureuse : desir que tous les hommes portent au fond de leur cœur, qui ne peut être un jeu de la nature, & qui certainement ne nous étant pas inspiré pour nous tourmenter en vain, ni pour nous donner d'inutiles élans vers un bonheur & un état qui ne devroit jamais être, doit avoir un jour son parfait accomplissement, si l'abus de notre liberté n'y met obstacle.

Idem, page 472, premier alinéa. Si le desir & l'espérance de ces biens extérieurs n'est ni l'unique ni le principal motif de l'amour que je témoigne à mes semblables, cet amour quoique moins parfait qu'une amitié pure & proprement dite, n'est pas absolument contraire à la raison. Mais si je n'aime mes semblables que par le motif d'en recevoir ces biens extérieurs qui me manquent, il est visible que je n'aime que moi-même, & que mon amour intéressé & mercenaire ne ressemble en rien à l'amour que Dieu a pour les hommes. La raison condamne cette disposition qui me porte à chercher uniquement mon propre intérêt, parce que l'amour-propre exclusif, est également injuste & honteux.

Idem, page 506, ligne 12. On suppose qu'il n'y a dans les bêtes qu'une simple imitation de nos sentimens ; & que le principe qui préside à leurs mouvemens & qui les dirige, ne réside point en elles. Ce n'est pas que cette proposition soit rigoureusement démontrée : mais les preuves qui l'établissent paroissent beaucoup plus solides & plus convaincantes, que tout ce qu'on peut dire en faveur de l'opinion contraire. Nous n'entreprendrons point ici de traiter à fond cette question célebre : nous nous bornerons à quelques observations. On coupe en deux un de ces vers blancs si communs dans nos jardins, & chacune des deux parties devient un animal complet. Dieu avoit d'abord créé une seule ame pour le ver (c'est l'opinion de ceux que nous réfutons) : après l'opération il en faut deux : car on ne dira pas, apparemment que l'ame de cet insecte a été partagée avec le corps, & distribuée aux deux portions du ver qui deviennent chacune un animal vivant. Il faudra donc soutenir que Dieu qui ne crée des ames que sur les occasions présentées par les effets naturels de la génération, a fait une loi par laquelle il s'engage à fixer l'ame déja créée, dans la partie antérieure du ver, par exemple, & à en créer une nouvelle pour la partie postérieure toutes les fois que par hasard, ou par une volonté réfléchie, un Jardinier couperoit en deux un de ces animaux. Prétention fort étrange sans doute, & qui fait assez voir à quoi l'on s'engage en soutenant que les bêtes ont en elles un principe d'intelligence !

Ce n'est pas tout encore : on coupe le mille-pied en trois parties, l'antérieure, la queue & un tronçon : chacune de ces parties reproduit ce qui lui manque, devient un animal vivant, exécute les mêmes mouvemens que le tout avant la division. Il faudra donc, dans la supposition que nous attaquons, que l'ame à laquelle la totalité du ver étoit appropriée, reste à la partie antérieure ; & que Dieu tire aussi-tôt du

néant deux nouvelles ames pour venir animer & conduire les deux autres parties du ver séparées de la premiere. Et à qui espere-t-on de persuader que Dieu crée des ames sur d'autres procédés que ceux qu'il a établis généralement dans la nature ; & qu'il se soit assujetti, pour la production de ces substances intelligentes, aux expériences des Physiciens & aux fantaisies des hommes ?

Les partisans de cet étrange systême ne peuvent refuser au polype-à-bras une ame telle qu'ils l'accordent aux autres quadrupedes : car cet insecte est tout aussi industrieux que la plûpart des autres animaux, soit pour saisir sa proie, soit pour fuir les dangers qui le menacent, soit pour exécuter tous les autres mouvemens qui conviennent à sa nature. Or des expériences réitérées ont appris que les tronçons mêmes des petits bras de ces animaux deviennent des polypes parfaits ; ensorte qu'on peut faire cent polypes d'un seul. Voilà donc quatre-vingt-dix-neuf ames que Dieu s'est obligé de créer au dix-huitieme siecle au gré de quelques Physiciens. Mais à qui une pareille idée peut-elle venir dans l'esprit ?

Ce ne sont pas là tous les inconvéniens qui résultent de l'opinion de ceux qui attribuent à un principe intelligent résidant dans les animaux, les diverses opérations que nous leur voyons exécuter. De nouvelles expériences présentent de nouvelles difficultés encore plus insurmontables que les premieres. On coupe un de ces animaux dans toute sa longueur en quatre parties, & chacune devient un animal complet. On fait plus : on termine cette opération vers le milieu du corps de l'animal. Ainsi rien n'est retranché, mais il se forme quatre têtes ; & l'on a fait une hydre véritable, n'ayant qu'une seule queue & quatre têtes. Ces quatre têtes ayant leur vie à part, leurs mouvemens propres, leurs opérations distinctes ; faudra-t-il croire que l'ame, déja existante, a choisi une de ces quatre têtes, & que le souverain Etre a créé trois nouvelles ames pour animer & conduire les trois autres têtes ?

Il est donc plus simple de ne reconnoître dans les brutes qu'une simple organisation : l'on évite par-là les inconvéniens que l'on vient de remarquer, & plusieurs autres non moins considérables. Car enfin niera-t-on que Dieu puisse produire une machine qui par la délicatesse, la variété & l'arrangement de ses ressorts, exécutera tous les mouvemens que nous observons dans les brutes. Ce seroit, je ne dis pas une erreur, mais une impiété manifeste, que de refuser à l'Etre souverainement puissant, le pouvoir d'en former de telles. Mais s'il l'a pu, de quel droit ose-t-on décider qu'il ne l'a pas fait. Dès qu'on admet cette possibilité, on renonce à tous les argumens tirés des signes de raison & d'industrie que l'on croit découvrir dans les animaux. Car les opérations des brutes pouvant être le résultat d'une combinaison de ressorts, d'un certain arrangement d'organes, d'une certaine application des loix générales du mouvement, on n'a pas droit d'en conclure qu'il y a en elles un principe immatériel qui veut & qui pense, puisque tout peut s'expliquer sans ce principe. Les actions & les mouvemens des brutes annoncent, il est vrai, une intelligence, comme tout ce qui a de la justesse & de la régularité. On voit bien qu'une montre n'est point l'ouvrage du hasard, & que c'est une main intelligente qui en

a formé

a formé & assorti les différentes parties & reglé tous les mouvemens. Mais cette intelligence n'est ni dans la montre ni dans la brute : elle n'est point dans l'ouvrage, mais dans l'Ouvrier. Si les brutes donnent des marques de raison & d'industrie, c'est que le souverain Modérateur de l'univers les ayant formées pour l'utilité & le service de l'homme, pour la beauté du monde & pour d'autres fins également dignes de sa sagesse, quoiqu'elles nous soient inconnues, opérent en elles tous ces mouvemens qui nous paroissent si admirables. Ainsi la raison qui préside aux diverses opérations des animaux, n'est autre chose que la sagesse même du Créateur, dont l'art infini a sçu préparer en eux, par une espece d'harmonie préétablie, tous ces mouvemens si variés, si reglés & si exactement proportionnés aux fins qu'il s'est proposées.

Cet instinct admirable des animaux, dont on veut se prévaloir pour leur attribuer une ame, prouve précisément le contraire. Car nous voyons dans chaque espece une maniere d'agir uniforme, très-sûre & très-fixe, & qui les mene beaucoup plus droit à leur but que les hommes n'y iroient en pareil cas, aidés, comme ils le sont, de tous les secours du raisonnement & de l'expérience. Les bêtes sont renfermées dans une certaine sphere dont elles ne s'écartent jamais : & dans cette sphere elles surpassent toute l'industrie humaine. Ce n'est point par les inductions du raisonnement ni par les vues que donnent les observations & l'expérience, que les brutes choisissent leurs alimens, se servent des avantages particuliers de la structure de leurs corps pour se défendre, que l'hirondelle bâtit son nid, que les abeilles construisent leurs ruches, que les meres pourvoient si admirablement à la défense & à la nourriture de leurs petits. On voit dans chaque espece, pour toutes ces différentes fonctions, un art, un ordre, une proportion, des moyens à la fin qui nous ravissent en admiration, & que l'intelligence humaine n'auroit pu ni prévoir ni imaginer. Cet art que posséde chaque animal est exactement renfermé dans le cercle étroit de certains objets : il paroît également dans tous les individus : il y paroît tout d'un coup sans préparation, sans étude, sans effort, sans que ni le caprice, ni l'amour du changement, ni de nouvelles vues dérangent jamais ces constantes opérations. Une telle uniformité, une industrie si surprenante, des lumieres si infaillibles, mais bornées à un seul objet, & qui ne passent jamais une certaine sphere, annoncent visiblement une intelligence supérieure qui conduit les animaux, & ne peuvent être attribués à un principe intelligent qui réside en eux. Car si c'est l'ame même des animaux qui regle en eux tous leurs mouvemens & toutes leurs opérations, il faudra avouer que Dieu a communiqué à cette ame au moment de sa création toutes les idées, toutes les regles, toutes les connoissances dont elle auroit besoin dans le cours de sa vie, & cela par une habitude infuse & une libéralité qui éleveroit l'ame des animaux beaucoup au-dessus de l'ame humaine.

N'est-ce pas d'ailleurs exposer la cause de la Religion & fournir des armes à ses ennemis, que d'admettre une ame dans les bêtes ? Car, en premier lieu, cette ame est spirituelle, puisque le sentiment & la pensée ne sçauroient être des attributs

de la matiere. Mais cette ame ſpirituelle eſt-elle immortelle, ou rentre-t-elle dans le néant, quand l'économie du corps qu'elle animoit s'altére & périt? Si elle eſt immortelle, quelle ſera ſa deſtinée après la mort du corps? Y a-t-il pour elle des châtimens & des récompenſes? Non, dit-on, parce que n'ayant ni idées morales, ni liberté, ni devoirs, elle eſt incapable de vice & de vertu. Mais ce n'eſt là qu'une illuſion. Ou les opérations des brutes ne prouvent rien, ou elles prouvent également qu'elles jouiſſent de la liberté. Combien de circonſtances où les animaux paroiſſent délibérer, & choiſir entre deux partis celui qui convient le mieux à leur attrait ou à leurs intérêts. Si les ſignes de choix & de liberté ne ſont qu'une pure imitation & de ſimples apparences, pourquoi n'en diroit-on pas autant de toutes les autres opérations qui nous étonnent en eux?

On doit dire la même choſe des idées morales. Ne voit-on pas tous les jours dans pluſieurs de nos animaux domeſtiques, des marques de fidélité, d'amitié, de reconnoiſſance, de colere, de haine, de vengeance, de repentir? Si toutes ces démonſtrations ne ſont qu'un jeu de la machine, & les combinaiſons particulieres des regles du mouvement, il ne reſte donc plus aux partiſans de l'opinion populaire aucun moyen de la ſoutenir, & ils renverſent eux-mêmes leur propre ſyſtême. Si au contraire les divers ſentimens repréſentés par ces ſignes, ſont réellement dans les brutes, on ne peut leur refuſer les idées morales, ni les juger incapables de vertu & de vice: & pourquoi dès-lors ne pourroient-elles pas mériter des récompenſes ou des châtimens? Mais d'un autre côté, ſi les brutes, quoique douées d'une ame qui penſe, qui aime, qui éprouve des ſenſations, qui recherche celles qui lui ſont agréables, qui fuit celles qui lui ſont pénibles, qui a des ſentimens & des idées de morale, qui fait uſage de ſa liberté, ne ſont deſtinées à vivre que quelques momens ou quelques années, & que leur ame périſſe pour toujours, que répondroit-on à ceux qui ſe ſerviroient de cet exemple pour attaquer la ſageſſe & la bonté du Créateur? Car on ne peut nier, ſi les brutes ont une ame, qu'elles n'aiment leur être & leur bien-être, qu'elles ne fuient la mort, qu'elles ne l'éloignent de toutes leurs forces; qu'elles ne réſiſtent, autant qu'il leur eſt poſſible, à tout ce qui menace leur être. Elles deſirent donc de vivre, de vivre heureuſes, & de l'être toujours. Ce deſir auſſi naturel en elles qu'en nous, n'a point d'autre ſource que l'inſtitution même du Créateur. Mais conçoit-on qu'un Etre infiniment bon & ſage ait mis dans l'ame des brutes un deſir qui ne devoit jamais s'accomplir; une inclination naturelle, forte, invincible, & pourtant toujours contrariée & jamais ſatisfaite? Conçoit-on que Dieu, comme auteur de l'ame des brutes, la pouſſe lui-même avec impétuoſité vers une vie heureuſe & permanente, & que néanmoins ſans que cette ame l'ait mérité par aucune faute, il la condamne à périr, à ſouffrir la douleur & la mort dont il lui a lui-même inſpiré tant d'horreur? On ne croit pas que Dieu anéantiſſe le moindre grain de pouſſiere qui eſt incapable de ſentir ſon exiſtence ni d'en deſirer la continuation; & l'on veut que Dieu, contrariant lui-même ſes propres deſſeins, anéantiſſe à tout moment des millions de ſubſtances

infiniment plus parfaites, des ames qui ſentent & qui aiment le bien d'exiſter, & à qui il a lui-même inſpiré une horreur invincible de leur anéantiſſement? Que répondrons-nous enfin aux impies qui attaquent le dogme de l'immortalité de notre ame? Si la ſpiritualité de l'ame des brutes, ſi le deſir violent & invariable qu'elles ont d'exiſter toujours ne peuvent garantir leur durée, par quelle voie nous aſſurerons-nous que notre ame ſurvit à la deſtruction de notre corps; & que le deſir naturel & invincible que nous portons au fond de notre cœur pour une durée immortelle, n'eſt point trompeur, & qu'il aura ſon accompliſſement?

Ce ne ſont pas là les ſeuls inconvéniens de l'hypothèſe que nous combattons. C'en eſt un autre non moins conſidérable que d'admettre une ſubſtance douée d'intelligence & de volonté, capable d'amour, de ſenſibilité, d'attachement, de reconnoiſſance, qui délibére, qui compare les moyens à la fin, qui choiſit entre divers partis, qui connoît ce que c'eſt qu'une cauſe en général & en particulier, & qui eſt néanmoins incapable de connoître ſon Auteur, de l'aimer, de l'adorer, de lui rendre graces de tous les biens qu'elle reçoit de lui. Un tel être eſt abſolument inintelligible. Dira-t-on qu'à la vérité l'ame des brutes n'eſt pas abſolument incapable de s'élever juſqu'à la connoiſſance de ſon Auteur, mais que bornée par l'inſtitution même du Créateur, à ne connoître, à n'aimer, à ne délibérer, à n'agir que ſur les rapports des autres corps avec le ſien, les connoiſſances & les ſentimens ſupérieurs lui ſont pour jamais interdits? C'eſt-à-dire, 1°. qu'une ſubſtance intelligente, infiniment plus excellente que la matiere, quelque ſoin que l'on prenne de l'avilir, n'aura plus d'autre deſtination, que de mouvoir & d'animer un corps pendant quelques momens, pour retomber enſuite dans un éternel anéantiſſement; & qu'ainſi par le plus étrange renverſement, ce qui eſt plus noble & plus parfait, ſera uniquement fait pour ce qui l'eſt moins; & que ce qui eſt infiniment moins parfait par ſa nature, ſera de beaucoup ſupérieur par le rang qu'il occupe: C'eſt-à-dire, 2°. que l'ame des bêtes ſera par ſa nature capable de connoître ſon Auteur, de l'adorer, de l'aimer, & que cette faculté ſera pourtant à jamais liée & ſuſpendue par le décret de Dieu, & il faudra croire que Dieu a réſolu de créer une infinité de ſubſtances ſpirituelles, propres par leur nature à connoître & à aimer leur Auteur, pour les tenir dans une éternelle impuiſſance de remplir jamais ce grand devoir. Ce ſont là, ce ſemble, d'étranges extrémités; & quiconque y réfléchira ſérieuſement, ne verra dans les opérations des brutes, qu'un ſimple méchaniſme ordonné par une main ſupérieure, ſans qu'il y ait en elles aucun principe d'intelligence.

Il eſt certain en effet que c'eſt Dieu, & non pas notre ame, qui eſt proprement la cauſe des divers mouvemens de notre corps, & de tout ce jeu des organes d'où dépendent toutes les fonctions intérieures ou extérieures de notre machine. Ainſi, ſoit que le Créateur prenne occaſion des deſirs effectifs qu'auroit l'animal, ou des ſimples diſpoſitions méchaniques du cerveau de cet animal, les mouvemens qu'il fera exécuter au corps de cet animal pourront être exactement les mêmes. Les objets extérieurs ſont ſur les organes des animaux les mêmes impreſſions que

ſur les nôtres, y cauſent les mêmes ébranlemens, y peignent les mêmes images; & c'eſt ſur ces occaſions que le Modérateur de l'univers regle & conduit les brutes; car il faut avouer que les procédés ingénieux de la plûpart des animaux ne peuvent être rapportés à l'ordre commun de la méchanique ni aux loix connues du choc. Il faut donc remonter juſqu'à quelqu'occaſion inſtituée par le Créateur, & ſur laquelle il fait agir le corps d'un animal, comme cet animal agiroit lui-même s'il avoit une volonté. Mais cette occaſion eſt-elle priſe immédiatement de la diſpoſition de la machine, où toutes les connoiſſances qui entraînent les deſirs, qui excitent telle ou telle paſſion, ſont indiquées par des ſignes, & où les manœuvres qui répondent à ces deſirs & à ces paſſions ſe trouvent? C'eſt le ſyſtême le plus ſimple, le mieux lié, le plus raiſonnable, le ſeul qui aſſure à l'homme la prééminence ſur les animaux, qui écarte le nuage que l'opinion contraire répand ſur la nature & ſur la deſtinée de notre ame: ou bien cette occaſion eſt-elle priſe des affections & de la volonté d'une ame unie à la machine? C'eſt le parti qu'embraſſent avec le vulgaire pluſieurs Philoſophes modernes: opinion plutôt appuyée ſur des préjugés que ſur des preuves, ſujette à de très-grands inconvéniens, & qui n'eſt établie que ſur un raiſonnement vicieux. Car on conclut que les brutes ont une ame, parce que leurs procédés annoncent de l'intelligence; comme ſi c'étoit l'ame qui remue le corps; comme ſi les divers mouvemens qui s'y exécutent n'avoient pas une cauſe ſupérieure bien différente de notre ame. Cette cauſe, c'eſt Dieu. Mais entre la cauſe & les effets ſont des occaſions inſtituées par le Créateur & arbitraires: il les a choiſies parce qu'il l'a voulu, mais il pouvoit ou s'en paſſer ou les remplacer par d'autres. Il faudroit donc prouver que ces effets & ces procédés qui paroiſſent réfléchis de la part des animaux, ſont liés néceſſairement à des occaſions priſes d'une volonté créée, pour en conclure que les bêtes ont une ame: & c'eſt ce qu'il paroît impoſſible de prouver.

Idem, page 326, liſez 526, premier alinéa. Il n'y avoit que la Philoſophie Chrétienne, qui pût nous faire aimer la ſolitude, parce qu'elle ne nous ſépare des créatures que pour nous élever au-deſſus de nous-mêmes & nous unir à Dieu où nous trouvons avec abondance tous les biens, toutes les reſſources, toutes les conſolations que nous aurions vainement cherchées en nous-mêmes, ou dans le commerce des créatures. La Philoſophie humaine peut bien inſpirer à des Epicuriens ou à des Miſantropes de fuir le tumulte des affaires & la ſociété des hommes: mais elle ne peut proprement faire aimer la ſolitude. La raiſon en eſt ſenſible, c'eſt qu'en ſéparant l'homme du commerce de ſes ſemblables, elle le laiſſe à lui-même & à ſes ſeules reſſources. Or quelque penchant qu'ait l'homme à ſe flatter & à ſe former une haute idée de lui-même, il ne peut ſe diſſimuler ſes défauts, ſa foibleſſe, ſes beſoins, ſon indigence: & un tel ſpectacle ne peut que l'affliger & le confondre. Ainſi la ſolitude le privant de mille avantages qu'il trouvoit dans la ſociété, & lui faiſant ſentir ſans diſtraction ſa pauvreté & ſa miſere, ne peut que lui être pénible & deſagréable: car l'homme ne trouve point dans ſon propre fond la ſource du bonheur;

se séparer de ses semblables, & ne lui offrir aucun dédommagement, c'est ajouter à sa misere, & rendre le sentiment qu'il avoit déja de ses besoins plus vif, plus continuel & plus insupportable. Telle est donc la disposition naturelle & générale de l'homme : il veut être heureux, & il ne peut rentrer au-dedans de lui-même sans reconnoître aussi-tôt qu'il est misérable : il se hâte donc d'en sortir pour s'élever jusqu'à Dieu, en qui il trouve le remede à ses maux & le supplément à son indigence ; ou du moins pour se jetter dans la société, laquelle, par des dédommagemens réels ou apparens, étourdit le sentiment de sa misere, si elle ne peut l'étouffer entiérement.

MÉDITATION DIXIEME, page 557, ligne 27. Il ne paroît pas que les faux Sages du Paganisme aient jamais connu l'obligation de demander à Dieu les vrais biens. Car les vrais biens sont la sagesse, la droiture du cœur, la justice & la vertu. Or c'étoit un principe commun à leurs différentes Ecoles, que le Sage peut & doit demander aux Dieux les biens extérieurs, tels que les richesses, la santé, une longue vie ; mais qu'à l'égard des biens intérieurs, les seuls qui méritent proprement ce nom, le Sage n'en étoit redevable qu'à lui-même. Leur aveuglement & leur orgueil sur ce point ont été prodigieux. Ils se croyoient tous capables de parvenir à la justice par leurs propres forces. L'amour de la vertu, le consentement au bien, l'accomplissement d'un devoir connu ne dépendoient que d'eux, selon leurs préjugés. On sçait avec quel orgueil les Stoïciens, qui affectoient une vie plus pure que les autres, se comparoient à Dieu, comme étant aussi justes que lui. Ils poussoient même l'impiété & la folie jusqu'à se préférer à Dieu, en ce qu'ils étoient devenus justes par leur étude & par leur travail ; au lieu que Dieu devoit sa justice à sa nature & à la néceffité : *Est aliquid quo sapiens antecedat Deum : ille naturæ beneficio, non suo sapiens est.* Senec. Epist. 53, idem Epist. 73. Ils étoient donc bien éloignés de demander à Dieu la justice & la vertu, ou de lui en rapporter la gloire. « Personne, dit Ciceron au nom de tous les Sages du Paganisme, ne s'est » jamais avisé de rapporter à Dieu sa vertu comme l'ayant reçue de lui : & en » cela tous les hommes ont raison. Car c'est avec justice qu'on nous loue de notre » vertu ; & c'est avec justice que nous nous glorifions d'être vertueux ; & ces deux » choses nous seroient interdites, si notre vertu étoit un don de Dieu, & non » l'ouvrage de notre volonté. Y a-t-il eu quelqu'un dans aucun temps qui ait rendu » graces aux Dieux de ce qu'il étoit homme de bien ? Au lieu que c'est l'usage de » les remercier des richesses, de l'honneur, de la santé. Car c'est pour ces sortes » de biens qu'on donne à Jupiter le nom de très-bon & de très-grand : c'est » parce qu'il nous donne la vie, la santé, les richesses, l'abondance, & non parce » qu'il nous rend justes, tempérans & sages. C'est le sentiment universel de tous » les hommes, qu'il faut demander à Dieu tout ce qui ne dépend pas de notre » liberté & qu'on attribue à la fortune : mais que c'est uniquement de notre propre » fond que la sagesse doit venir » : *Virtutem nemo unquam acceptam Deo retulit ;*

nimirum recte, &c. Num quis, quòd bonus vir esset gratias diis egit unquam? . . . Judicium hoc omnium mortalium est, fortunam à Deo petendam, à seipso sumendam sapientiam. Cicer. de nat. Deor. Lib. III. pag. 253 & seqq. édit. 1565, Lutet.

Le blasphême que nous lisons dans Horace, étoit la pensée de tous les anciens Philosophes. Ils croyoient comme lui que les biens qui ne dépendent pas de notre liberté, sont au pouvoir des Dieux; mais que l'homme n'avoit besoin que de soi-même pour devenir sage & tranquille.

Quid sentire putas, quid credis, amice, precari?
Sit mihi quod nunc est, etiam minus; &c.
Sed satis est orare Jovem, qui donat & aufert:
Det vitam, det opes: æquum mi animum ipse parabo. Horat. lib. I. Epist. 18.

Il paroît donc certain que les Philosophes du Paganisme ne crurent jamais que les vrais biens d'où dépendent notre justice & notre félicité, fussent dans la main de Dieu, & dussent être l'objet de nos prieres ou la matiere de nos actions de graces. Ils méconnurent sur ce point, comme sur tant d'autres, le besoin & la juste dépendance de l'homme. Il étoit réservé à l'Evangile de détromper l'homme aveugle & présomptueux, de lui faire sentir sa foiblesse, son impuissance, sa corruption, le besoin qu'il a du secours de Dieu pour réformer son cœur, pour observer la loi naturelle, pour acquérir la vertu, pour persévérer dans la justice & arriver par elle à la jouissance du souverain bien.

Idem, page 559, ligne 31. Ne pourroit-on pas opposer ici l'expérience de toute la terre, pendant une longue suite de siecles? Car y eût-il jamais un seul homme, s'il n'eut d'autre lumiere que celle de la raison, qui ait connu toutes les vérités nécessaires pour régler ses desirs & ses actions, & pour plaire à Dieu? C'est une vérité assurément nécessaire à l'homme, que celle qui lui fait connoître ses besoins & la dépendance où il est à l'égard de Dieu, pour en recevoir le grand don de la justice. Et cependant nul Sage ne connut jamais ce principe essentiel, dont l'ignorance rend l'homme présomptueux & horrible aux yeux de Dieu.

Un des premiers & des plus importans devoirs de l'homme est de connoître sa corruption, d'en gémir, d'en chercher le remede, de reconnoître humblement qu'il est indigne de paroître devant Dieu, qu'il a mérité sa colere, qu'il doit travailler à l'appaiser & à se réconcilier avec lui. Et qui ne sçait que cette corruption de l'homme, le remede qui peut la guérir, le besoin & le moyen d'expier ses péchés & de rentrer en grace avec Dieu, que tous ces objets, dis-je, ont toujours été couverts d'un voile épais & inaccessible à l'homme, tant qu'il a été réduit à ses ressources naturelles, & qu'il n'a eu dans la recherche de la vérité & l'étude de la sagesse, d'autre guide que sa raison? C'est de ces vérités néanmoins que dépend toute sa conduite dans ce monde, & son éternelle destinée dans l'autre. La *seconde révélation* ne nous a donc pas été simplement *utile*; elle nous étoit absolument

néceſſaire; puiſqu'il eſt certain que la raiſon ne pouvoit s'élever à la connoiſſance des vérités dont l'ignorance & l'oubli ont fait pendant tant de ſiecles tous les malheurs de l'univers.

Quand il s'agit de déterminer ce que peut la raiſon pour conduire les hommes à la vérité, la regle la plus sûre eſt de conſidérer ce qu'elle a fait dans les temps où elle déploya tout ce qu'elle avoit de reſſources & d'activité. Devant une expérience de quarante ſiecles, une expérience de toutes les nations les plus vantées, une expérience de toute la terre, les vains raiſonnemens de l'incrédulité s'évanouiſſent ou deviennent une nouvelle preuve de ce qu'elle s'efforce de contredire. Ce que la raiſon laiſſée à elle-même n'a pu faire dans les plus grands de l'antiquité prophane, dans ces ames diſtinguées & éminentes, où la ſageſſe humaine paroît dans tout ſon éclat, dans les Philoſophes & les plus célebres Légiſlateurs: elle ne le fera pas aujourd'hui, elle ne le fera jamais dans les ames vulgaires, dans les ſimples qui n'ont ni le loiſir ni le moyen de s'appliquer à l'étude de la ſageſſe, dans le peuple en un mot, c'eſt-à-dire, dans la totalité morale du genre humain: ce principe eſt d'une évidence frappante. Car qui oſeroit le prétendre que les ſimples & les ignorans qui rempliſſent l'univers, puiſſent jamais, s'ils n'ont d'autres ſecours que celui de la raiſon, s'élever où les Sages de l'antiquité ne purent atteindre; connoître avec aſſurance toutes les vérités qui échapperent à la pénétration & aux recherches des Philoſophes; ſe former un corps de doctrine entier, lié, ſuivi, là où les hommes les plus célebres du Paganiſme n'eurent que des débris, des opinions flottantes, quelques vérités éparſes & mutilées, ſans ſuite, ſans liaiſon, ſans autorité? Or tout le monde ſçait que ces Philoſophes ſi vantés dans leur ſiecle, & dont l'incrédulité nous oppoſe avec oſtentation les lumieres & la ſageſſe, n'ont été ſur l'article de la Religion que des enfans & des aveugles. Leurs diſputes interminables ſur la Divinité, ſur l'empire de la Providence, ſur l'immortalité de l'ame & la vie future, ſur la fin derniere & le ſouverain bien; leurs contradictions, leurs incertitudes, leurs variations éternelles ſur les points les plus eſſentiels & les plus intimement liés avec nos devoirs, notre juſtice & notre félicité, ſont des preuves manifeſtes de l'aveuglement déplorable où étoit plongé le genre-humain, & de l'impuiſſance où il étoit d'en ſortir. L'inutilité de ſes efforts, atteſtée par une ſi longue expérience, devroit enfin avoir abbatu notre orgueil, & nous porter à recevoir avec une reconnoiſſance infinie, le ſecours que nous offre la révélation.

Nous ne pouvons ſans elle connoître Dieu comme il faut, c'eſt-à-dire, dans ſa vraie nature & dans les rapports eſſentiels que la loi éternelle met entre la créature & ſon Créateur, & qui ſont les fondemens de tous nos devoirs. Qu'on aille conſulter les Sages de l'Egypte ou de Babylone dont les connoiſſances ſont ſi profondes & la réputation ſi étendue. Qu'on entre dans les Ecoles de la Grece, les plus célebres de l'univers: qu'on interroge ces grands hommes qui ont fait, dit-on, tant d'honneur à la raiſon humaine. Qu'on leur demande ce que c'eſt que Dieu, ce qu'il eſt à l'homme, & ce que l'homme eſt à ſon Dieu, ce qu'il exige de nous,

& ce que nous pouvons lui offrir; s'il prend ſoin des choſes humaines; s'il prépare pour la vie future des récompenſes aux bons & des ſupplices aux méchans: Et l'on verra avec autant de douleur que d'étonnement, que ſur tous ces points ſi importans & ſi néceſſaires, ces graves perſonnages n'ont à nous offrir que des opinions incertaines, des dogmes contradictoires, des erreurs honteuſes & groſſieres. Il ne faut, pour s'en convaincre, que parcourir ce qu'a écrit ſur cette matiere le plus célebre Orateur & le plus grand Philoſophe de Rome (*Cicer. de Natur. Deor.*). On eſt épouvanté en voyant dans quel abîme étoit tombé l'eſprit humain. Auſſi tant que les hommes n'ont eu d'autre guide que leur raiſon, l'erreur & l'impiété prévaloient par-tout. La Judée miſe à part, que l'ennemi de la Révélation nous montre un ſeul peuple entre tous ceux qui couvrent la face du monde, une ſeule province, une ſeule ville, une ſeule bourgade, un ſeul homme que la raiſon ait garanti du culte impie & inſenſé des idoles: & s'il n'en peut produire un ſeul exemple, qu'il reconnoiſſe donc, que « les nations les plus éclairées & les plus » ſages, les Chaldéens, les Egyptiens, les Phéniciens, les Grecs & les Romains » étoient les plus ignorans & les plus aveugles ſur la Religion: tant il eſt vrai » qu'il faut y être élevé par une grace particuliere, & par une ſageſſe plus qu'hu» maine ». *Boſſuet, Diſc. ſur l'Hiſt. Univerſ. II. Part. C. 16.*

L'inſuffiſance de la raiſon paroît encore, en ce que l'homme qui n'a d'autre lumiere qu'elle, ne ſçauroit parvenir à la connoiſſance de lui-même, puiſqu'il ne peut découvrir clairement ni ſon origine, ni ſa nature, ni ſes devoirs, ni les moyens de les remplir, ni ſa fin, ni la voie qui peut l'y conduire. La nature ſeule de l'homme eſt pour lui, avant qu'il ſoit inſtruit par la Religion, un myſtere impénétrable. Ce combat continuel entre ſa raiſon & ſes paſſions, ce mélange étonnant de grandeur & de baſſeſſe, eſt un abyme où la raiſon ſe perd. Or l'ignorance, ſur ce point, répand une profonde obſcurité ſur tout le reſte. Ce n'eſt pas que dans les ténebres même du Paganiſme, on n'ait ſenti que l'homme n'eſt pas tel qu'il devroit être: mais la raiſon n'a pu lever le voile ni nous faire connoître notre premiere innocence, le principe & les circonſtances de notre dépravation, le deſſein que Dieu a eu de faire ceſſer nos malheurs, le moyen qu'il lui a plu de choiſir pour nous rétablir dans les privileges de notre origine. Lors même que la raiſon découvroit quelque vérité, ce n'étoit que d'une maniere ſombre & confuſe, qu'il laiſſoit toujours l'eſprit incertain & flottant. Les choſes les plus ſérieuſes n'étoient plus que des problêmes, des queſtions curieuſes deſtinées à amuſer le loiſir des Ecoles & la vanité des Philoſophes. Ils étoient un jour touché d'une raiſon, & le lendemain ébranlés par une raiſon contraire, ſans pouvoir arrêter la légereté de l'eſprit humain, ni s'unir à la vérité d'une maniere ferme & conſtante. Ils avouoient ingénuement qu'elle n'eſt pour eux qu'un trait de lumiere qui paroît un moment, pour les laiſſer retomber l'inſtant d'après dans un abyme d'obſcurités & d'incertitudes, où leur vue foible & tremblante ne diſtingue plus rien. « Je m'en vais, diſoit l'un » d'entr'eux, & vous, vous allez continuer une plus longue vie...... J'eſpere

» d'être

» d'être bientôt dans la compagnie des gens de bien. Je n'ose pourtant prononcer » positivement là-dessus. Si la mort n'est qu'un passage ; & s'il est vrai, comme on » nous l'assure, qu'il y a une autre vie après celle-ci, il est beau de croire une » vérité si grande & si consolante. Si au contraire l'homme meurt tout entier, & » qu'il ne reste rien de lui au-delà du tombeau, j'aurai au moins cet avantage, que » l'opinion d'une meilleure vie m'aura aidé à supporter les revers de celle-ci, & » en aura adouci l'amertume. *Socrat. apud Plat. in Phædon.* » Ciceron avoue les mêmes variations & la même inconstance. *Tusculan. QQ. Lib. 1.*

Les Sophistes modernes n'ont pas été plus heureux dans l'étude de la sagesse : ôtez-leur les vérités qu'ils ne tiennent que de la Religion, & qu'ils tournent contre elle, & vous les trouverez autant & plus aveugles que les adorateurs des idoles. Leurs contradictions & leurs erreurs sont une nouvelle preuve que la raison ne sçauroit sortir des limites que la Religion lui prescrit, sans se précipiter dans les ténebres les plus épaisses; qu'elle est plus capable de former des objections & des doutes que de les résoudre ; que livrée à son inconstance & à ses égaremens, elle n'est plus qu'un vaisseau fragile sans gouvernail & sans pilote, qui, sur une mer vaste & profonde, erre au gré des vents & des flots, qui va se briser contre les écueils & périr dans un naufrage inévitable, si elle n'est promptement retenue & fixée par l'autorité de la révélation : *Errant ergo Philosophi velut in mari magno, nec quò ferantur intelligunt, quia nec viam cernunt, nec ducem sequuntur.* Lact. Divin. Instit. L. VI. c. 18.

Examinons la doctrine de ceux qui dédaignent le secours & les lumieres de la révélation. Les uns ont substitué au Dieu vivant & véritable, une matiere sourde, stupide, insensible, un aveugle destin, & mille autres monstrueuses erreurs qui font rougir la raison & offensent la nature. Les autres nous prêchent un Dieu indolent qui ne prend aucun intérêt à la conduite des hommes, qui ne se tient point offensé par leurs injustices, ni honoré par leurs hommages ; qui n'a ni récompense pour leur vertu, ni punition pour leurs crimes ; qui les méprise comme de vils automates, auxquels il laisse jouer sur la face de la terre, un personnage passager qui finira par leur anéantissement. Quelques autres font gloire de soutenir l'unité d'un Dieu, le dogme de la Providence, l'immortalité de l'ame, la nécessité & la certitude d'une vie future. Mais c'est au Christianisme qu'ils sont redevables de ces lumieres pures : c'est par le secours de la révélation qu'ils sont devenus capables de raisonner profondément & avec justesse sur ces principes de la loi naturelle, où toute l'antiquité Payenne raisonna si peu ou si mal. Car encore une fois, si la raison seule & par elle-même étoit capable de se porter si loin & si haut, d'où vient qu'avec tous ses efforts elle ne le fit jamais, durant tant de siecles qui précéderent l'établissement du Christianisme ? Par quel singulier privilége les hommes d'aujourd'hui sortiroient-ils des ténebres, & échapperoient au déluge d'erreurs qui avoient inondé toute la terre, tandis qu'aucun de ceux qui jusqu'au temps du Christianisme, n'ont eu d'autre sagesse que celle qui vient de la raison, n'a pu se sauver de ce naufrage universel. D'ailleurs ces Philosophes ingrats n'ont pas vu que ces

vérités éparſes, qu'ils ont empruntées de la Religion, étant ſéparées de ce corps entier de doctrine, où elles avoient leur plénitude & leur intégrité, ne ſont plus entre leurs mains que des débris informes, des vérités ſans ſuite & ſans liaiſon, expoſées aux traits de l'impiété, & déshonorées par le mêlange de pluſieurs erreurs.

Qui peut donc être aſſez indifférent ſur ſes propres intérêts pour mépriſer le ſecours de la Révélation, ou aſſez ennemi du genre humain pour en vouloir éteindre le flambeau? Elle ſeule eſt un moyen ſûr & proportionné à l'état où ſe trouvent les hommes. Leur raiſon eſt foible; & la Révélation ſeule peut l'aider à ſuppléer à ſon impuiſſance. Elle eſt aveugle & corrompue; & la Révélation ſeule peut l'éclairer & la guérir. Elle eſt ſujette aux variations & à l'inconſtance; & la Révélation ſeule peut la fixer. Ce qui doit ſur-tout nous la rendre précieuſe, & nous en faire ſentir la néceſſité, c'eſt qu'elle ſeule peut nous tirer des perplexités déſolantes où nous laiſſe la raiſon ſur notre état préſent & ſur notre deſtinée future. Tous les hommes ſont plus ou moins coupables: car ſans parler ici du vice de leur naiſſance, combien de fautes plus inexcuſables n'ont-ils pas à ſe reprocher? Il eſt viſible que la multitude eſt dominée par une foule de penchans que la loi naturelle réprouve. Que fera donc l'homme pour ſe décharger du poids de ſes infidélités, pour faire ceſſer les reproches de ſa conſcience, pour rendre à ſon cœur une paix qui eſt le fruit & le prix de l'innocence, & pour s'aſſurer que les fautes qu'il a commiſes pendant la vie, ne feront point après la mort un obſtacle à ſa félicité? Juſtifiera-t-il ſes déſordres, en traitant de préjugé la loi naturelle qui les condamne? Prêtera-t-il l'oreille à ceux qui lui crient que la différence entre le vice & la vertu n'eſt fondée que ſur une opinion populaire? Se dira-t-il à lui-même que Dieu fait peu d'attention aux actions des hommes? Vaine reſſource contre les terreurs que la raiſon & la conſcience inſpirent à l'homme coupable. Non, dit l'ennemi de la Révélation, l'homme ne doutera ni des péchés qu'il a commis, ni de la juſtice divine qui les condamne: mais il ceſſera de pécher, & ſon repentir lui méritera la grace de la réconciliation. Mais ce ne ſont là que de ſimples poſſibilités & de pures vraiſemblances que d'autres conſidérations combattent & détruiſent aſſez au moins pour laiſſer la conſcience dans la plus accablante incertitude. L'homme, dit-on, ceſſera de pécher. Mais eſt-ce acquitter des dettes anciennes, que de n'en point contracter de nouvelles? La fidélité pour l'avenir peut-elle réparer les outrages paſſés, ou anéantir les droits de la divine Juſtice contre des iniquités non expiées? Comment l'homme oſera-t-il paroître devant Dieu avant qu'il ſe ſoit réconcilié avec lui? Comment peut-il eſpérer la grace de la réconciliation avant que la ſouveraine Juſtice ſoit ſatisfaite? Et que peut offrir à cette Juſtice un pécheur indigne & malheureux qui ait quelque proportion avec l'injure faite à une Majeſté infinie, ou qui puiſſe convertir ſon indignation en miſéricorde? Ainſi notre ſituation, tant que nous n'avons ni d'autres reſſources ni d'autre lumiere que celles de la raiſon, eſt affreuſe & déſeſpérante. Nous ſçavons que nous ſommes coupables: & nous ignorons ſi nos iniquités ont été abolies. Nous ne pouvons nous diſſimuler que Dieu eſt irrité contre nous, & nous n'avons

aucun moyen de fléchir sa colere. Combien étoit-il donc nécessaire que la Religion vînt dissiper nos ténebres, calmer nos frayeurs, nous développer le profond secret de la justice de Dieu & de sa miséricorde, & nous ouvrir enfin les voies sûres de notre réconciliation ?

Idem, page 569, ligne 6. On ne peut nier qu'en général les mensonges qui attaquent des vérités nécessaires & éternelles ne soient & plus injustes & plus pernicieux, que ceux qui n'ont pour objet que des faits contingens & arbitraires. Mais cette regle a ses exceptions. Des mensonges où l'on attaqueroit la vérité des faits qui servent de base au Christianisme, la vérité de l'Incarnation de J. C., par exemple, la vérité de sa mission, de sa résurrection, &c. ne seroient ni moins injurieux à Dieu, ni moins pernicieux aux hommes, que ceux qui tendent à renverser des vérités éternelles & nécessaires. Il y a encore une distinction à faire entre les vérités nécessaires & immuables : toutes ne sont pas également importantes : toutes n'ont point une liaison aussi immédiate avec la gloire de Dieu & le vrai bien de l'homme : il en est plusieurs qu'on peut ignorer, sans être ni moins parfait ni moins heureux. Ensorte que le mensonge qui attaque quelqu'une de ces vérités immuables, est, en beaucoup de circonstances, un moindre mal que le mensonge qui nie une vérité de fait, parce que ce dernier mensonge peut être très-préjudiciable à la société ou aux membres qui la composent. Qui doute, par exemple, que ce ne soit une faute plus importante, d'assurer un fait faux, ou d'en nier un véritable, lorsque ces assertions fausses sont contraires à la gloire de Dieu, à l'honneur ou à l'intérêt de nos freres, que de faire croire à un simple, que les trois angles d'un triangle quelconque ne sont pas égaux à deux angles droits ; quoique ce dernier mensonge attaque une vérité immuable, & que le premier n'ait pour objet que des faits contingens.

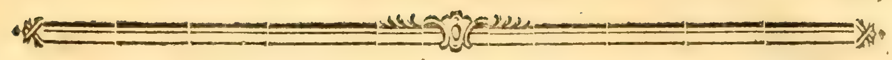
Idem, page 571, ligne 29. Il est bien vrai que cette regle, *ne faites pas aux autres ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fît*, est le principe fondamental de la morale, considérée par rapport aux devoirs qui nous lient à nos semblables ; mais nos devoirs envers nos freres, ne sont ni les seuls ni même les principaux que nous ayions à remplir. Nous en avons d'autres encore plus essentiels envers Dieu & envers nous-mêmes. Or ce n'est point dans cette célebre maxime, *alteri ne feceris, &c.* qu'on peut trouver la source & le fondement de ces deux premiers ordres de nos devoirs. Les Philosophes de l'antiquité Payenne ont connu ce principe, qu'*il ne faut point faire aux autres ce que nous ne voudrions pas souffrir de leur part* : ils ont assez bien tiré les conséquences qui en résultent pour lier les hommes entr'eux ; mais ils ont toujours vécu dans le plus monstrueux aveuglement sur les principaux devoirs dont l'homme est tenu envers son Créateur & envers lui-même.

Idem, page 573, ligne 29. On convient à l'égard de ceux qui n'ont d'autre lumiere que la raison, & qui ne voient dans l'autorité des Souverains, ou de ceux qui les représentent, qu'une institution purement humaine, que leur soumission & leur

obéiſſance ne peuvent avoir d'autre motif ni d'autre fondement que l'eſpoir des récompenſes ou la crainte des châtimens. Mais la Religion éleve nos eſprits à de plus hautes penſées. Elle nous montre dans l'autorité des Princes & de ceux qui en ſont les dépoſitaires, une émanation de la puiſſance divine. Elle nous apprend que c'eſt au nom & par l'autorité de Dieu même que les Rois commandent aux hommes. Elle nous les rend donc non-ſeulement reſpectables, mais ſacrés. Elle nous les fait révérer comme les images & les Lieutenans de la Divinité ſur la terre : & par ces vues ſublimes, elle donne à notre ſoumiſſion aux loix & aux Légiſlateurs, des motifs plus purs & un fondement plus inébranlable que la crainte des châtimens ou l'eſpoir des récompenſes. Un Chrétien obéit aux Loix, & demeure inviolablement attaché à ſon Prince, quoiqu'il n'en ait rien à eſpérer ni à craindre.

Fin des Remarques.





LETTRE*

*De M.*** à M.***, sur les Méditations Métaphysiques de M. le Chancelier d'Aguesseau.*

J'ai lu avec le plus grand plaisir l'Ouvrage du sçavant Magistrat sur l'origine du juste & de l'injuste, matiere qui renferme ce que la Métaphysique & la Morale ont de plus sublime & de plus intéressant & qui tient essentiellement à la Jurisprudence naturelle; c'est-à-dire, à cette science qui nous enseigne l'art de parvenir à la connoissance des loix de la nature, de les développer & de les appliquer aux actions humaines. Une question si importante méritoit bien par elle-même d'être approfondie & présentée sous toutes ses faces. Il s'agissoit de plus, de dessiller les yeux à un Ami Littérateur & Philosophe, qui, sans le vouloir, avoit affoibli plusieurs preuves importantes que la raison elle-même fournit à la Religion. Dans le dessein de prouver la nécessité de la Révélation, & l'excellence de la Loi Divine, cet Ami célebre avoit obscurci l'évidence de la Loi naturelle. La raison livrée à elle-même étoit, selon lui, incapable de discerner le vice de la vertu, le juste de l'injuste.

M. le Chancelier d'Aguesseau attaque ce systême, en rendant toutefois justice au mérite & à la pureté des intentions de l'Auteur. Il va même plus loin, il combat les étranges hypothèses de Hobbes, & de ses principaux Sectateurs. Il nous fait connoître l'origine du droit naturel, & nous introduit dans la connoissance des loix qui en dérivent. Mais pouvoit-il traiter une matiere aussi intéressante & dissiper tous les nuages que l'on a cherché à répandre dans tous les siécles sur toutes les questions qui ont rapport à la Morale, sans se livrer à une discussion

* Les Editeurs ayant cru devoir communiquer en manuscrit ces Méditations à quelques Hommes profondément instruits de la matiere qu'elles traitent, la Lettre suivante, écrite par l'un d'eux, donnera une idée du jugement qu'ils en ont porté.

néceſſairement un peu longue ? Il ne faut pas d'ailleurs perdre de vue que l'illuſtre Auteur n'a pas eu le loiſir de mettre la derniere main à ſon Ouvrage, pas même de le relire pour en retrancher ces fautes légeres qui échappent toujours dans le premier feu de la compoſition.

M. le Chancelier d'Agueſſeau qui avoit, dans ſes premieres études, fait ſes délices de la lecture de Platon, a ſuivi dans ſes Méditations la marche de ce Philoſophe, qui, ſans nous mener toujours par le chemin le plus court, nous fait cependant arriver ſans peine où il veut : le ſçavant Magiſtrat nous fait également arriver, dans ſon Ouvrage, à la connoiſſance des vérités les plus abſtraites par des routes dans leſquelles on ne s'égare jamais, parce que le but eſt toujours devant les yeux, & qu'à chaque pas on s'en rapproche inſenſiblement. On trouve dans les différens Traités de Platon des digreſſions agréables, des allégories piquantes, de ces traits ingénieux qui rendent ſenſible la différence entre les hommes qui n'ont que de l'eſprit, & ceux qui réuniſſent à l'eſprit tous les avantages d'une éducation cultivée. De même dans l'Ouvrage de l'illuſtre Chancelier, au milieu des vérités auſteres d'une profonde Métaphyſique, on trouve des traits hiſtoriques & des citations des meilleurs Poëtes anciens & modernes, toutes parfaitement adaptées au ſujet, & également propres à délaſſer le lecteur de la fatigue inſéparable d'une attention ſérieuſe. Il ſubſtitue avec art à cette morale monotone & didactique qui nous fait connoître triſtement nos devoirs ſans nous les faire aimer, une morale inſinuante & ſenſible à laquelle il rend tous les agrémens qu'elle avoit perdus dans les champs arides de la Philoſophie ſcholaſtique.

Platon a l'imagination vive & féconde, il ſçait varier de mille manieres ſes expreſſions, & revêtir ſes idées de mille couleurs toutes agréables. Chez le Magiſtrat Philoſophe, même fécondité d'expreſſions, même richeſſe de couleurs, ſon ſtyle eſt plein de cette harmonie qui, comme il le diſoit lui-même, *ſans avoir la ſervitude de la Poëſie, en conſerve ſouvent toute la douceur & toutes les graces.*

La méthode de Platon conſiſte ſur-tout à expliquer les choſes humaines par les Divines, les ſenſibles par les intellectuelles, les particulieres par les univerſelles, & à nous élever par ce moyen au premier principe immuable & éternel. M. le Chancelier d'Agueſſeau ne rappelle

au contraire l'esprit à lui-même, & ne fait l'analyse de ses facultés & de ses opérations les plus intimes, que pour l'élever plus sûrement jusqu'à l'idée de Dieu, idée dans laquelle les ames attentives voient & la perfection où elles doivent tendre, & le bonheur où elles peuvent aspirer.

On ne peut lire les Ouvrages de Platon sans admirer le respect que ce Philosophe montre par-tout pour la vérité, les efforts qu'il fait pour la découvrir, la noble idée qu'il nous donne des devoirs de l'homme, lorsqu'il sépare de ses actions les plus sublimes, l'estime & la considération qu'elles lui concilient, & nous présente la vertu comme un sentiment qui ne veut tirer sa récompense que de lui-même: morale excellente qui fit dire à l'Orateur Romain, dans un moment d'enthousiasme, qu'*il aimeroit encore mieux se tromper avec Platon, que de penser juste avec le reste des Philosophes*. Il résulte également de la doctrine de M. le Chancelier d'Aguesseau, que la vérité tire tout son prix d'elle-même ; que l'homme n'a de prix que par la vérité ; que lorsque la vérité se retire, l'homme reste & ne montre que son néant: que la vertu est l'unique bien de l'homme, le seul qu'il soit impossible de lui ravir, & que sans elle, il devient le jouet des passions les plus dangereuses, & se fait mépriser de ceux même qu'il a eu le malheur de rendre ses complices.

A l'avantage précieux d'avoir suivi avec tant de succès la méthode de Platon, M. d'Aguesseau joint celui d'avoir observé avec exactitude, les regles de la plus saine Logique, en définissant avec clarté, non seulement toutes les choses dont il est obligé de parler, mais encore tous les termes dont il se sert pour les exprimer, persuadé que le résultat de nos spéculations & de nos raisonnemens est toujours obscur & souvent absurde, lorsque nous ne joignons aucune idée fixe & précise aux termes dont nous nous servons : il regardoit la définition, lorsqu'elle est claire & exacte, comme le seul moyen de parvenir à la vérité, & prétendoit en conséquence que la Morale étoit susceptible de démonstration (1) tout aussi bien que les Mathématiques.

---

(1) « La Morale a, comme les autres Sciences, des principes immuables & » féconds, d'où découlent, par des conséquences justes & naturelles, tous les de- » voirs de l'homme. Quelle apparence en effet que le Créateur qui nous a donné » une mesure d'intelligence capable de découvrir, avec une entiere certitude, une

Jamais il n'avance de propoſitions ſans les démontrer. Il les place toutes dans un ordre ſi exact qu'elles ne peuvent en être tirées ſans rompre la chaîne qui les lie. Par tout il remonte juſqu'au premier principe, comme le faiſoient toujours MM. Arnaud & Nicole ; méthode qui n'eſt pas tellement attachée à la Géométrie, qu'elle ne puiſſe être tranſportée à d'autres connoiſſances, mais qui donne néceſſairement une certaine étendue aux Ouvrages où elle eſt employée.

M. le Chancelier d'Agueſſeau étoit perſuadé qu'il n'y a point de queſtion plus intéreſſante pour tout être raiſonnable que, celle qui a pour objet le juſte & l'injuſte, principe & fondement de toute légiſlation. Auſſi avoit-il toujours placé la ſcience du droit naturel, & la Morale, qu'il ne ſéparoit jamais de l'Hiſtoire, au nombre des connoiſſances les plus néceſſaires (1) à l'homme public, & qui doivent en conſéquence marcher les premieres dans l'ordre de ſes études?

On a remarqué que pluſieurs de ceux qui ont traité cette matiere du juſte & de l'injuſte, ont ſouvent plus conſidéré l'état de l'homme

---

» multitude de vérités que nous aurions pu ignorer toujours, ſans en être ni moins » juſtes ni moins heureux, telles, par exemple, que les vérités de la Géométrie, » nous ait refuſé la faculté de connoître, avec la même évidence, les principes de » la Morale que nous ne pouvions ignorer ſans être injuſtes & malheureux. Un » pareil ſoupçon ſeroit un outrage fait à ſa bonté & à ſa ſageſſe ». *Eſſai ſur la Juriſprudence Univerſelle, chez la veuve Deſaint.*

(1) Quoique les regles obligatoires que la raiſon nous preſcrit pour diriger notre conduite aient été connues par parties dans tous les ſiécles, par tous les peuples de l'univers, on n'a formé qu'aſſez tard le deſſein de les réunir, de les déduire de leurs vrais principes, de les claſſer & arranger ſous certains titres. En un mot le ſyſtême des Loix naturelles, malgré ſon utilité, ne fut rédigé que long-temps après la plûpart des autres Sciences. « L'art de guérir les maladies de l'ame, dit Ciceron, » n'a été ni fort ſouhaité, avant qu'on l'eût trouvé, ni ſoigneuſement cultivé » depuis qu'on en a eu quelque connoiſſance. M. de Fontenelle nous en explique la » cauſe. La Philoſophie, dit-il, n'a affaire qu'aux hommes, & nullement au reſte » de l'univers. Mais parce qu'elle les incommoderoit ſi elle ſe mêloit de leurs » affaires, & ſi elle demeuroit auprès d'eux à regler leurs paſſions, ils l'ont envoyée » dans le Ciel arranger les planetes & en meſurer les mouvemens, ou bien ils la » promenent ſur la Terre pour lui faire examiner tout ce qu'ils y voient. Enfin ils » l'occupent toujours le plus loin d'eux qu'il leur eſt poſſible. *Dial. des Morts, IV.*

que ſa nature, & que ſe réglant ſur ce qui eſt, & non ſur ce qui devroit être, ils n'avoient pas remonté jusqu'à la premiere origine. Les uns ſe ſont efforcés d'expliquer les devoirs ſans établir des principes; les autres avoient à la vérité poſé des principes & en avoient fait voir les conſéquences; mais en ſe livrant à des queſtions trop abſtraites, ils avoient rendu leurs Ouvrages rebutans & même inintelligibles. Ils avoient perdu de vue que les principes d'une ſcience néceſſaire à tous les hommes, devoient être ſimples & faciles, & que pour les découvrir, il ne falloit pas faire des efforts d'eſprit & s'enfoncer dans des méditations profondes & fatigantes.

M. le Chancelier d'Agueſſeau a ſçu éviter tous ces écueils: loin de commencer par les idées abſtraites qui ſuppoſent beaucoup de connoiſſances, il a remonté au contraire des idées particulieres aux idées générales; il n'a établi que des principes faciles, certains & féconds qui, par un enchaînement néceſſaire & par une juſte application, nous font trouver les raiſons de nos devoirs dans nous-mêmes & dans l'idée de Dieu, en facilitent par ce moyen l'accompliſſement, & ſervent au triomphe de la Religion, en nous faiſant voir ſes fondemens dans la nature même.

Il ne ſe borne pas à prouver qu'il n'y a rien de plus eſſentiel en Métaphyſique & en Morale, que d'admettre l'idée innée du juſte & de l'injuſte, mais il expoſe auſſi ce que les adverſaires de cette idée y ont ſubſtitué. Il réſout leurs difficultés, & bien loin de les affoiblir, il les lie & les enchaîne en forme de ſyſtême pour les faire venir à l'appui les unes des autres, & leur donner par-là toute la force dont elles ſont ſuſceptibles.

Un génie ſupérieur plein de ſon ſujet, & qui n'a d'autre intérêt que celui de faire triompher la vérité, ne connoît point ou dédaigne l'artifice de ces Ecrivains qui mettent dans un faux jour les ſentimens de leurs adverſaires pour avoir le prétexte de les interpréter d'une maniere déſavorable. Il ne cherche point à jetter du ridicule ſur la vérité qui lui ſeroit contraire, pour entraîner le peuple des Lecteurs, plus capable de ſaiſir un bon mot que d'approfondir un raiſonnement. M. le Chancelier d'Agueſſeau n'emploie aucune de ces reſſources ſi frivoles & ſi mépriſables: on n'en trouvera pas la plus

légere trace dans l'Ouvrage des Méditations ; la vérité ſeule y répond à la raiſon qui interroge.

On s'eſt plaint que quelques-uns des Défenſeurs de la Religion Chrétienne s'étoient beaucoup plus attachés à attaquer l'impiété par ſes propres armes, qu'à établir la vérité de la Religion par des argumens ſolides & lumineux. Sans examiner ſi ce reproche eſt fondé, nous pouvons du moins aſſurer que le ſçavant Magiſtrat, loin de ſe borner à réfuter ſon adverſaire & à tourner contre lui ſes objections en preuves, établit & fortifie ſon ſyſtême par une foule de raiſons victorieuſes, & fait un fréquent uſage des preuves que l'on appelle dans les Ecoles *à priori* ; preuves qu'il eſt impoſſible d'ébranler, qui répandent la lumiere dans les eſprits, & qui produiſent une pleine & entiere conviction.

L'Ouvrage des Méditations doit aſſurer à M. le Chancelier d'Agueſſeau une place diſtinguée parmi les Apologiſtes de la Religion Chrétienne. Si Bayle, malgré ſon Pyrrhoniſme, a été forcé de dire de Paſcal qu'il ſera toujours le déſeſpoir des Incrédules, quel nouveau triomphe pour la Religion, lorſqu'on verra un ſi ſçavant Magiſtrat & un ſi beau génie conſacrer tous ſes talens à démontrer pluſieurs vérités importantes qui conduiſent à la Révélation.

Les ennemis de la Religion révélée ne ceſſent de répéter qu'elle ne ſert qu'à rendre l'homme puſillanime, à donner des entraves à l'eſprit humain, à retarder les progrès des Sciences & des Arts; enfin qu'elle ne peut être que le partage des eſprits foibles & des ames vulgaires. Faut-il d'autre exemple, pour détruire une idée ſi fauſſe, que celui d'un Magiſtrat qui s'eſt montré au milieu de ſa patrie & dans le monde littéraire comme un prodige de connoiſſances & de génie, comme l'ornement & la gloire de ſon ſiecle, dont la vie & les talens ont été conſacrés ſans relâche à ſervir ſa Patrie & ſon Prince, & qui cependant n'a pas ceſſé d'être un inſtant l'humble diſciple de la Religion Chrétienne, Religion qu'il regardoit comme la *vraie Philoſophie*, puiſqu'elle étoit, ſelon lui, *le ſeul guide qui pût apprendre à l'homme ce qu'il a été, ce qu'il eſt & ce qui peut le rendre tel qu'il doit être.* C'étoit donc à un ſi beau génie & à une ame ſi vertueuſe qu'il convenoit d'approfondir les queſtions principales de la Morale & du droit naturel, & de diſſiper

les nuages qu'une fausse Philosophie a cherché dans tous les siecles à répandre sur toutes les verités qui peuvent nous conduire à Dieu & à la Révélation.

Quel plus noble usage M. le Chancelier d'Aguesseau pouvoit-il faire de la Métaphysique que de l'employer à prouver que les devoirs de l'homme prennent leur source dans cette loi éternelle, immuable & nécessaire, que la main du Créateur a gravée dans le cœur de tous les hommes, même des plus barbares? Les Scythes qui, attaqués par Alexandre, lui envoyerent une députation pour lui reprocher ses brigandages, les Sauvages de l'Amérique, qui dans une semblable occasion, en firent autant à l'égard de ceux qui venoient usurper leurs territoires : ces Peuples (1), dis-je, & tant d'autres, connoissoient

---

(1) Un Ecrivain moderne a très-bien prouvé contre Hobbes que les idées de la justice ne sont point arbitraires; qu'il y a une morale universelle inspirée de Dieu à toutes les Nations. « Plus j'ai vu, dit-il, des hommes différens par le climat, » les mœurs, le langage, les loix, le culte, & par la mesure de leur intelligence, » & plus j'ai remarqué qu'ils ont tous le même fond de morale. Ils ont tous une » notion grossiere du juste & de l'injuste, sans sçavoir un mot de Théologie. Ils » ont tous acquis cette même notion dans l'âge où la raison se déploie, comme ils » ont tous acquis naturellement l'art de soulever des fardeaux avec des bâtons, & » de passer un ruisseau sur un morceau de bois, sans avoir appris les Mathéma- » tiques. Cette idée du juste & de l'injuste leur étoit donc nécessaire, puisque tous » s'accordoient en ce point, dès qu'ils pouvoient agir & raisonner.

» Comment l'Egyptien qui élevoit des pyramides & des obélisques, & le Scythe » errant qui ne connoissoit pas même les cabanes, auroient-ils eu les mêmes no- » tions fondamentales du juste & de l'injuste, si Dieu n'avoit donné de tout temps » à l'un & à l'autre cette raison qui, en se développant, leur fait appercevoir les » mêmes principes nécessaires. La notion de la justice me semble si naturelle, si » universellement acquise par tous les hommes, qu'elle est indépendante de toute » loi, de tout pacte, de toute religion. Que je demande à un Turc, à un Guebre, à » un Malabare l'argent que je lui ai prêté pour se nourrir & se vêtir; il ne lui tombera » jamais dans la tête de me répondre: attendez que je sçache si Mahomet, Zo- » roastre & Brama ordonnent que je vous rende votre argent. Il conviendra qu'il » est juste qu'il me paie; & s'il n'en fait rien, c'est que sa pauvreté ou son avarice » l'emporteront sur la justice qu'il reconnoît. Je mets en fait qu'il n'y a aucun » peuple chez lequel il soit juste, beau, convenable, honnête de refuser la nour- » riture à son pere & à sa mere, quand on peut leur en donner ».

cette loi ſouveraine qui marque à tous les êtres leur rang & leurs fonctions; qui veut que chaque choſe ſe porte à ce qui eſt ſon objet & ſa fin. C'eſt cet ordre immuable qui régit le monde moral, que M. le Chancelier développe d'une maniere neuve, en faiſant l'analyſe de l'homme, de ſes facultés & de ſes penchans : c'eſt de l'amour-propre (1) même, conſidéré comme l'amour de notre perfection & de notre bonheur, que ce ſçavant Magiſtrat fait dériver le devoir d'accomplir la loi naturelle dans toutes ſes parties, devoir que nous manifeſtent la conſtitution même de l'homme & ſes rapports néceſſaires avec le reſte des créatures.

Il examine d'abord quel eſt le premier fondement de l'obligation morale (2). Il conſidere pour cela la juſtice par rapport aux vrais

---

(1) La vraie Religion n'eſt point oppoſée aux inclinations qui conſtituent la nature de l'homme. Elle l'exhorte au contraire à les bien connoître pour en diſcerner le véritable objet; & loin de détruire l'amour de nous-même, elle en fait un moyen pour nous élever à l'amour de Dieu & à celui du prochain qui en eſt la regle & la meſure. En un mot, c'eſt par l'amour de nous-mêmes que la Religion nous excite à la pratique de la vertu. Elle dirige l'intérêt de l'homme de maniere qu'il ſe termine à la gloire de Dieu, & ces deux choſes ne ſe ſéparent point. Abbadie a exprimé énergiquement cette vérité, en diſant que *l'amour de Dieu étoit le bon ſens de l'amour de ſoi-même.*

(2) Demander s'il exiſte une obligation morale, qui n'eſt autre choſe que le droit naturel antérieur aux loix poſitives, c'eſt demander ſi la nature de l'homme eſt l'ouvrage des loix, ſi la légiſlation poſitive rend utiles les actions nuiſibles, & nuiſibles celles qui ſont utiles; ſi la route qui conduit au bonheur eſt indéterminée, ſi les opérations qui perfectionnent la nature humaine ſont arbitraires & dépendent de la volonté des Légiſlateurs. Sous ce point de vue, la queſtion ne peut paroître que ridicule; c'eſt néanmoins à quoi elle ſe réduit.

En effet, voyons l'homme en action, faiſant uſage de ſes facultés intellectuelles pour travailler à ſa conſervation & pour améliorer ſon état; nous n'avons pas beſoin de prouver que c'eſt là ſon but, ou en d'autres termes, qu'il n'aſpire qu'à être heureux; n'a-t-il point de choix à faire dans les moyens? Toutes ſes actions ſont-elles également propres à le conduire à cette fin? N'y en a-t-il point qui l'en éloignent? Il eſt évident qu'il y a tel uſage de ſes facultés qui n'eſt propre qu'à le plonger dans le malheur, & qu'il ne s'approche du bonheur qu'en faiſant un uſage tout différent de ces mêmes facultés. Le choix des actions qui, dans leurs effets prochains ou éloignés, ont des ſuites réellement avantageuſes à l'homme, voilà ce que preſcrit

intérêts de l'homme, & fait voir que de ſa nature, il ne peut devenir injuſte, ſans devenir malheureux. Semblable à un athléte

---

le droit naturel; comme en même temps il lui défend les actions dont les effets ſont nuiſibles, en diminuant ou détruiſant ſon bonheur. La loi poſitive peut donner la ſanction au droit naturel, en ajoutant des peines poſitives aux peines naturelles inſéparables du mal moral, ou des récompenſes poſitives à celles qui ſont naturellement attachées au bien moral, aux actions conformes à la nature de l'homme; mais elle ne fait pas la différence de l'un & de l'autre; elle crée auſſi peu ce droit, qu'elle crée l'homme.

La nature humaine eſt une par-tout, elle ſe développe & ſe perfectionne par les mêmes moyens; par-tout, elle acquiert le bonheur dont elle eſt ſuſceptible par le même uſage de ſes facultés; donc le droit naturel eſt un, & le même, pour toute l'eſpece humaine.

Tous les Philoſophes qui ont médité cette matiere, ont cherché un principe général pour pouvoir en déduire les maximes particulieres qui doivent ſervir de regle aux actions de l'homme. Les uns ſont partis de l'idée du bonheur, pour marquer à l'homme, l'ordre qu'il doit ſuivre dans ſa conduite: les autres ont conſidéré la perfectibilité de l'eſpece humaine, comme le fondement de la morale. L'homme veut être heureux; par conſéquent, diſent les premiers, il doit diriger ſes actions libres vers ce but: or toutes ſes actions ont un rapport néceſſaire avec la fin à laquelle il ne peut pas renoncer; le choix n'en eſt donc pas indifférent. L'homme eſt ſuſceptible d'être perfectionné dans ſes facultés corporelles & intellectuelles, ont dit les autres, pour paſſer de l'état d'imperfection dans lequel il eſt né, à l'état où il peut parvenir par l'uſage bien entendu de ſa liberté; il doit néceſſairement ſuivre un ordre d'actions dont le choix n'eſt pas arbitraire; car il eſt évident que certaines actions tendent à le rendre plus parfait, & d'autres à le détériorer.

Si l'on veut conſidérer en détail, quelles ſont les actions dont les effets perfectionnent l'homme, on verra que ce ſont préciſément les mêmes qui lui ſont preſcrites par le ſoin de ſon bonheur, de maniere que le ſoin de travailler à ſa perfection, & celui de ſe rendre heureux, lui font parcourir le même cercle; d'où il ſuit, qu'à ne conſidérer le bonheur que ſous le point de vue où il eſt notre ouvrage, le plus ſage des hommes, eſt auſſi le plus heureux. Cela nous fait voir clairement, que ces deux principes ne ſont que le même objet enviſagé ſous deux aſpects différens. Ils démontrent l'un & l'autre que les regles de la Morale ſont fondées ſur la nature de l'homme & ſur ſes rapports invariables avec l'univers, loin de tirer leur origine de la légiſlation poſitive.

Mais ſi nous conſidérons, comme on doit le faire, les rapports plus particuliers de l'homme, ſi nous faiſons attention qu'il n'eſt qu'un être dépendant de celui qui

vigoureux qui arrache des mains de ses ennemis, les armes qu'ils avoient pris pour le combattre, M. le Chancelier fait servir au triomphe

---

lui a donné l'existence, qu'il fait partie du systême de la création, & qu'il y occupe un poste dont il doit répondre à celui qui l'y a placé. Nous verrons naître de ces rapports des conséquences qui conduiront au même résultat, nous verrons que l'homme, dans ses actions libres, doit concourir aux vues de celui qui a ordonné le systême pour l'avantage des êtres intelligens & sensibles, & qu'en remplissant ce dessein, il aura encore à exécuter la même suite d'opérations qui lui étoit déja prescrite par le soin de son bonheur & par celui de travailler à se perfectionner. Cette derniere maniere d'envisager les fondemens du droit naturel est aussi contraire que les deux autres à la prétention de ceux qui veulent faire dépendre les principes de la Morale des loix positives. Le code du Législateur éternel n'est pas seulement écrit dans les Livres saints, il l'est dans l'ordre de la nature, & sa volonté nous est également manifestée dans la constitution de l'homme & dans les rapports qu'il a avec le reste des créatures.

Voici comme s'explique sur cette matiere intéressante l'Orateur Philosophe dans son Traité de la République. « Il est, dit-il, il est une loi animée, une raison droite, » convenable à notre nature, répandue dans tous les esprits : loi constante, éter- » nelle, qui, par ses préceptes, nous dicte nos devoirs, qui, par ses défenses, » nous détourne de toute transgression ; qui, d'un autre côté, ne commande ou ne » défend pas en vain, soit qu'elle parle aux gens de bien, ou qu'elle agisse sur » l'ame des méchans : loi à laquelle on ne peut en opposer aucune autre, ou y » déroger, & qui ne sçauroit être abrogée. Ni le Sénat ni le peuple n'ont le pouvoir » de nous affranchir de ses liens ; elle n'a besoin ni d'explication ni d'interpréte » autre qu'elle-même : loi qui ne sera jamais différente à Rome, différente à » Athénes ; autre dans le temps présent, autre dans un temps postérieur : loi unique, » toujours durable & immortelle, qui contiendra toutes les nations & dans tous » les temps. Par elle, il n'y aura jamais qu'un Maître ou un Docteur commun, » un Roi ou un Empereur universel, c'est-à-dire Dieu seul. C'est lui qui est l'in- » venteur de cette loi, l'arbitre, le véritable Législateur. Quiconque n'y obéira » pas, se fuira lui-même, méprisant la nature de l'homme ; &, par cela seul, il » sera livré aux plus grands tourmens, quand même il pourroit éviter ceux qu'on » appelle des supplices ».

Ainsi cet Orateur Philosophe a fort bien sçu démêler le caractere propre des loix naturelles qui les distingue de toute loi positive soit divine soit humaine, & qui consiste en grande partie dans leur immutabilité. Les loix naturelles sont d'une nécessité indispensable. Les loix positives sont arbitraires. Il est tellement de la nature de notre entendement, de pouvoir connoître les obligations qu'elle nous impose, qu'il n'y a que les passions déréglées & les faux préjugés qui nous empêchent de

de la vérité les moyens mêmes qu'une fausse philosophie employoit pour faire prévaloir l'erreur. Elle croyoit trouver dans l'amour-propre

---

les appercevoir; au lieu que les loix purement positives dépendent de la volonté libre & muable du Législateur: elles n'ont point de rapport nécessaire avec la nature de notre ame, ni avec les premiers principes de nos connoissances. Par une conséquence inévitable, la loi naturelle oblige par elle-même tout homme qui jouit de l'usage de sa raison, par cela seul qu'elle est empreinte dans son ame, indépendamment de toute autre notification; au lieu que le droit positif, soit divin soit humain, n'oblige qu'autant qu'il est notifié par une promulgation extérieure, & qu'il n'a proprement force de loi que par la publication qui en est faite.

Cette loi que nous portons au-dedans de nous-même, étant une participation de la loi éternelle qui est en Dieu & qui est Dieu même, elle n'a pour objet, non plus que la loi éternelle, que ce qui est essentiellement conforme à l'ordre. Elle n'ordonne que ce qui est juste & ne défend que l'injuste. Dans les loix positives, c'est la défense qui fait l'injuste. Il faut donc que les loix positives soient accompagnées d'une sanction qui captive la liberté de l'homme & la porte à se soumettre à des devoirs que le Législateur auroit pu ne lui pas imposer. Mais les loix naturelles étant des loix nécessaires fondées sur la nature de Dieu & de l'homme, des loix que Dieu n'auroit pas pu ne pas imposer aux hommes, sans se renoncer lui-même. Ces loix, dis-je, portent leur sanction avec elles. Elles sont obligatoires à l'égard de tous les hommes. Elles obligent toujours puisqu'elles sont immuables & indispensables. Elles prescrivent par leur nature l'ordre qui doit regner parmi tous les êtres. Avant même qu'aucun soit sorti des mains de Dieu, avant qu'il y eût des hommes, les devoirs de l'homme envers Dieu, envers lui-même, envers ses semblables, étoient déja fixes & déterminés irrévocablement. Ces devoirs sont tels parce que Dieu est Dieu, & qu'arbitre de l'univers & créateur des hommes, il a sans doute droit de leur imposer des loix. Ils sont tels, parce que les hommes doués d'intelligence, essentiellement libres, & dépendans de l'Etre Suprême qui les a créés & qui les conserve à chaque instant, peuvent connoître ces loix, s'y conformer, & n'ont aucun prétexte légitime pour s'en dispenser. Dieu étant lui-même l'auteur de l'essence & de l'état de l'homme, ne peut ordonner & défendre les choses, qu'autant qu'elles ont une convenance & une disconvenance nécessaire avec l'essence & l'état de l'homme. Notre constitution étant une fois reglée par sa volonté infinie & immuable, il ne sçauroit rien changer aux loix naturelles ni en dispenser. C'est en Dieu une glorieuse nécessité que de ne pouvoir se démentir lui-même: c'est une sorte d'impuissance, faussement ainsi nommée, qui bien loin de mettre des bornes à ses perfections ou de les diminuer, les rehausse & en marque toute l'excellence. En un mot, la saine philosophie nous enseigne que l'Etre Suprême avoit essen-

de quoi renverſer la loi naturelle : il prouve au contraire, que ce même amour-propre, à moins qu'il ne ſoit perverti ou égaré par les paſſions, preſcrit naturellement l'obſervation des regles de la juſtice. S'il eſt naturel à l'homme de s'aimer, il n'eſt pas moins certain que cette inclination naturelle & dominante ne manque jamais, ſi elle eſt docile aux leçons de la raiſon, de prendre la route qui la conduit plus ſûrement à la jouiſſance de ſon objet, c'eſt-à-dire, à la félicité.

De ce principe inconteſtable, l'illuſtre Auteur conclut qu'il y a des devoirs réels & nullement arbitraires, que l'homme eſt obligé de les accomplir pour vivre d'une maniere conforme à ſa nature & pour devenir auſſi parfait & auſſi heureux qu'il eſt ſuſceptible de l'être. M. le Chancelier d'Agueſſeau déduit de ces vérités primitives, toutes les regles générales du droit naturel, ſoit celles que la raiſon dicte à la ſociété univerſelle du genre humain, ſoit celles qui ont pour objet ces ſociétés moins nombreuſes qu'on appelle nations, ſoit enfin celles qui doivent diriger chaque particulier. Ainſi l'amour-propre,

---

tiellement la liberté de créer l'homme ou de ne le pas créer; mais que s'étant déterminé à créer un être tel que l'homme, il ne pouvoit, ſans ſe contredire, lui rien ordonner qui fut oppoſé à ſa nature, « de telle ſorte, comme dit Barbeyrac, que » ſi les loix naturelles dépendent originairement de l'inſtitution divine, ce n'eſt pas » d'une inſtitution purement arbitraire, mais d'une inſtitution fondée ſur la nature » même de l'homme ». L'on pourroit auſſi ajouter, ſur les attributs de Dieu même.

Note ſur Puffendorf, L. I, c. I.

L'obligation d'obéir à la loi civile trouve auſſi ſon fondement dans la loi naturelle, puiſque la conſtitution même de notre nature exige que nous vivions dans quelque ſociété civile, & que toute ſociété ſuppoſe néceſſairement des loix; il faut donc que Dieu exige de nous l'obéiſſance aux loix des ſociétés dans leſquelles il nous a fait naître, ou auxquelles nous nous ſommes légitimement attachés.

Si la loi naturelle ſemble avoir perdu quelque choſe de ſon empire dans l'état civil, comme l'obſerve un ſçavant Magiſtrat, ſi elle n'a pas, comme autrefois, un for extérieur connu ſous le nom de tribunal des mœurs, il ſera éternellement vrai que les loix civiles empruntent d'elle le pouvoir d'obliger l'homme par le lien intime de la conſcience, & que toutes les loix reconnoiſſent pour ſouveraine cette premiere loi. Ainſi on a eu raiſon de dire que la légiſlation, même arbitraire, n'eſt au fond que la loi naturelle aſſortie à l'état civil & modifiée par les circonſtances des lieux, des temps & des perſonnes. Le droit Romain, dans ſes contrariétés, cherchoit toujours à ſe rapprocher d'elle, & l'on ne l'a jamais violée ſans feindre au moins de l'exécuter.

ou

ou ce ſentiment naturel qui nous attache invinciblement à nous-même & qu'on repréſente, lorſqu'on le conſidere en oppoſition avec l'amour de Dieu, comme l'ennemi de tout devoir & de toute juſtice, en devient au contraire le principe & l'appui, quand il eſt docile à la raiſon & conforme à l'excellence de notre nature.

Après avoir conduit ſon Lecteur par la route de l'amour-propre (1) juſqu'à cette regle primitive qui eſt le fondement de tous les devoirs, M. le Chancelier éleve plus haut ſes regards & ſes penſées. Il contemple la juſtice en elle-même; il en étudie la nature & les caracteres eſſentiels, indépendamment des diſpoſitions & des mouvemens qu'un amour raiſonnable de ſoi-même inſpire à l'homme pour le conduire à la perfection & à la félicité. Il la conſidere ici moins comme la ſource de notre bonheur que comme la regle de nos jugemens & de notre conduite. Il s'occupe ſur-tout à établir cette vérité inconteſtable, qu'il y a une juſtice naturelle, une regle ſupérieure qui précede toutes les inſtitutions humaines, & peut ſeule donner la véritable meſure de nos devoirs & une notion juſte des vertus & des vices. A ce préjugé que ce ſentiment uniforme & invariable fournit en faveur de la juſtice primitive & de la loi naturelle, l'illuſtre Auteur ſe propoſoit de joindre des preuves directes & convaincantes puiſées dans le fond même du ſujet. Il devoit prouver qu'indépendamment de nos intérêts & de nos opinions, il y a un ordre éternel, immuable, regle de toutes les intelligences, fondement de tous les devoirs, modele de toutes les loix, principe de toute morale, ſupérieur à toutes les inſtitutions & inacceſſible aux attentats des méchans. Et comme cet ordre naturel eſt en Dieu, ou plutôt eſt Dieu même, c'eſt auſſi dans ce premier Etre, principe de tous les êtres, que M. le Chancelier d'Agueſſeau avoit deſſein de le conſidérer. Les Philoſophes Payens eux-mêmes ont reconnu, qu'on ne fait que d'inutiles efforts pour trouver le premier principe de la juſtice, tant qu'on le cherche hors de la divinité. En effet, il n'eſt point d'obligation véritable, ſans une loi proprement dite, point de loi ſans un Légiſlateur qui ait droit de commander &

(1) Voyez les Remarques, page 626.

de contraindre : & si l'on n'envisage pas l'Etre Suprême comme auteur des rapports d'où découlent les loix de la nature, comme le protecteur & le vengeur de l'ordre éternel, la morale & la législation n'ont plus qu'une base chancelante & une fausse origine.

M. le Chancelier d'Aguesseau, convaincu de cette vérité, regardoit l'Etre Suprême comme la premiere source des loix naturelles ; & il étoit persuadé que l'on ne peut avoir une juste idée de Dieu, sans reconnoître qu'il a le droit de mettre des bornes à l'usage de nos facultés intellectuelles & morales. En effet, « avant que de » connoître cet Etre Suprême, comme le dit le sçavant Leibnitz, » où, en faisant abstraction de son existence, nous ne voyons rien » d'assez grand pour mériter que nous lui fassions hommage de la » soumission de nos volontés : rien d'assez juste pour être une » regle que nous croyions ne pouvoir nous dispenser de prendre » pour regle. Notre liberté, cette noble faculté qui vient du fond » de notre nature, ne trouve encore rien dans la nature des choses » qui ait assez de force pour la gêner : les rapports de *convenance*, » d'*ordre*, de *beauté*, d'*honnêteté* auxquels se réduit alors le *juste*, de- » meurent autant d'idées spéculatives, jusqu'à ce que nous sçachions » que celui qui est l'auteur de la nature des choses, & de la raison qui » nous les y découvre & qui approuve, *veut* que nous y confor- » mions nos mouvemens extérieurs & intérieurs. Là commence le » *devoir* : la volonté de l'Etre souverainement parfait est la regle de » la nôtre, & celui qui nous a fait tout ce que nous sommes, peut » sans doute exiger que nous ne fassions pas tout ce que nos caprices » pourroient nous suggérer. Après avoir trouvé dans sa volonté le » fondement de l'obligation, nous trouvons ensuite dans sa bonté & » dans sa puissance les plus grands motifs d'utilité pour nous encou- » rager & nous porter efficacement à nous acquitter de tous nos » devoirs ».

C'est ainsi que la saine Philosophie s'explique sur la premiere origine des loix & le fondement de l'obligation morale. C'est dans l'Etre Suprême qu'elle nous apprend à chercher l'idée primitive & essentielle qui nous fait discerner le bien du mal, le juste de l'injuste. Ce n'est pas que la nature de l'homme, comme l'observe un Philosophe Chrétien,

la conſtitution de l'univers moral, les idées de convenance gravées dans tous les eſprits, les lumieres de la raiſon, les impreſſions de la conſcience ne nous offrent des regles pour ſéparer le vice de la vertu. Mais ces regles ne ſont telles, & ne méritent notre ſoumiſſion, qu'autant qu'elles ſont ſubordonnées à une regle ſupérieure qui eſt la ſouveraine juſtice de Dieu. C'eſt de ce premier principe qu'elles empruntent l'éclat dont elles brillent, le droit qu'elles ont d'exercer ſur nous leur cenſure & de nous aſſujettir à leur empire. M. le Chancelier d'Agueſſeau étoit perſuadé que c'étoit les dépouiller de leur principale force que de les iſoler, comme entiérement indépendantes du ſuprême Légiſlateur.

Perſuadé que tous les êtres raiſonnables dépendent eſſentiellement de ce divin Légiſlateur, & qu'ils éprouvent à chaque inſtant les heureux effets de cette dépendance, ce digne Magiſtrat regardoit comme un devoir indiſpenſable cet hommage univerſel qui n'eſt que l'amour de ſa ſouveraine bonté. Cette vérité capitale, que la corruption des hommes a cherché vainement à ébranler, étoit la regle de ſa conduite, & faiſoit ſouvent l'objet de ſes entretiens. Auſſi le célebre M. Domat qui le conſulta ſur le plan de ſon Ouvrage, n'a cherché que dans la Divinité l'origine des loix civiles. Ce ſçavant Juriſconſulte, d'après les conſeils de M. le Chancelier d'Agueſſeau, établit dans ſon Ouvrage, que la loi qui commande à l'homme la recherche & l'amour du ſouverain bien, doit être regardée comme le fondement & le premier principe de toutes les loix. Il fait dériver de cette premiere loi celle qui nous oblige de nous aimer les uns les autres, & lie à ces deux premieres loix, toutes celles qui doivent diriger les hommes dans toutes leurs actions.

Comme ces loix primitives & éternelles (1) ne ſont pas uniquement

(1) « On a ſouvent confondu deux choſes fort différentes, l'exiſtence des loix naturelles avec leur promulgation. Il eſt bien vrai qu'elles n'ont pu être intimées avant qu'il y eût des eſprits capables de les connoître & de leur obéir; mais elles ſont plus anciennes que ces êtres. Elles ſont néceſſaires & éternelles. Avant qu'il y eût des hommes ſur la terre, il exiſtoit une regle ſelon laquelle les êtres raiſonnables, ſi jamais il y en avoit de tels, ſeroient obligés à remplir certains devoirs à honorer & aimer leur Créateur, à faire un bon uſage de leur intelligence & de leur volonté,

fondées fur l'idée de Dieu, & que plufieurs d'entr'elles ont un rapport direct avec la nature même de l'homme, M. le Chancelier d'Agueffeau s'attacha foigneufement à fonder les replis du cœur humain & à découvrir les refforts fecrets qui le mettent en mouvement; il regardoit cette connoiffance comme la meilleure introduction à l'étude des loix. En effet, on a vu dans tous les fiecles les Philofophes paffer de l'étude de l'homme à celle des loix, & les Légiflateurs profiter à leur tour des progrès de la Morale, & en faire la bafe de leurs inftitutions. Ainfi rien n'étoit plus digne des recherches d'un Magiftrat Philofophe que la matiere traitée dans l'Ouvrage des Méditations, où les vérités de la Morale univerfelle font approfondies avec la fagacité la plus ingénieufe, & fe prêtent un mutuel appui.

Rien ne feroit plus contraire aux regles d'une faine critique, que de vouloir difcuter chaque article de cet Ouvrage avant que d'avoir vu l'enfemble de toutes les parties qui font liées l'une à l'autre, & l'enchaînement des preuves qui les appuient. Il eft impoffible de tout dire & de tout éclaircir en même-temps; car les vérités ont entr'elles trop de liaifon. A force de vouloir tout éclaircir on confondroit tout; & peu de phrafes échapperoient à la cenfure, s'il étoit permis de les ifoler; c'eft par une telle manœuvre que des Critiques de mauvaife foi ont fouvent trouvé le fecret d'imputer à l'Ecrivain le plus fage & le plus conféquent l'erreur même qu'il réfutoit dans fon Ouvrage. Par exemple, lorfque M. le Chancelier d'Agueffeau traite de la liberté, cette faculté effentielle à l'homme, & qu'il l'établit avec fa fupériorité ordinaire; des efprits qui ne fçavent pas combiner & qui ne veulent pas tout lire, pourroient croire qu'il ne reconnoît dans l'homme aucune dépendance à l'égard de Dieu: ils fe tromperoient néanmoins, puifque l'Auteur, dans un

---

Si le genre humain eût exifté un million de fiecles avant l'époque connue de la création, il auroit trouvé, en fortant du néant, ces loix immuables fur lefquelles les êtres doués de la raifon font tenus de mefurer toutes les penfées de leur efprit & tous les mouvemens de leur cœur. Remontez auffi haut que vous voudrez, il fera impoffible d'imaginer un inftant où les principes du droit naturel, les rapports des nombres & des figures n'aient pas exiftés, parce qu'en effet, ces principes & ces rapports font éternels, immuables, indépendans de tous les lieux & de tous les temps ». *Voyez l'Effai fur la Jurifprudence univerfelle.*

autre endroit de ſon Ouvrage, s'explique clairement ſur la néceſſité de cette dépendance. Mais faudra-t-il exiger qu'un Auteur faſſe à tout moment des digreſſions pour ajouter des correctifs ou pour concilier ce qu'il dit avec ce qu'il a déja dit lorſqu'il traitoit la matiere *ex profeſſo*. Une telle méthode ne feroit propre qu'à rendre un Ecrivain prolixe & ſouvent ennuyeux, & à faire perdre de vue la chaîne de ſes idées & le fil de ſes raiſonnemens. Ceux qui voudront juger avec équité de l'Ouvrage des Méditations, doivent donc le lire en entier avec cette attention ſuivie qu'exigent des matieres abſtraites & compliquées; c'eſt le ſeul moyen d'avoir une juſte idée du plan & des principes de l'Auteur, & de pouvoir apprécier la méthode lumineuſe & la ſagacité avec leſquelles il analyſe les opérations de l'ame, & en tire les conſéquences les plus juſtes & les plus ingénieuſes.

Philoſophe & orateur tout à la fois, M. le Chancellier d'Agueſſeau fait éclorre la lumiere dans l'eſprit de ſes Lecteurs, & réveille leur attention par des images ſenſibles & frappantes qui embelliſſent la raiſon, ſans l'éblouir ni l'égarer. La morale de ſes Méditations, eſt une morale ſaine, inſtructive, & d'autant plus propre à rendre l'homme meilleur, qu'elle rend l'accompliſſement de ſes devoirs inſéparable de ſes intérêts les plus eſſentiels. Elle réunit encore l'avantage précieux de nous conduire à la révélation, & c'eſt effectivement le terme où M. d'Agueſſeau ſe propoſoit de conduire ſes Lecteurs (1). La Métaphy-

(1) Le mélange perpétuel du vrai & du faux qu'on trouve dans les anciens Philoſophes les plus eſtimés & dans les Légiſlateurs les plus célebres, les fauſſes opinions du Portique, du Lycée & des Eclectiques même qui avoient la liberté de choiſir ce qu'ils trouvoient de meilleur dans la doctine des différentes Ecoles, les erreurs capitales des Ciceron, des Epictete, des Marc-Aurele ſur les devoirs principaux de la créature envers ſon Créateur, les folies & ſouvent même les atrocités que les nations les plus éclairées méloient à leurs cérémonies religieuſes, les écarts des Auteurs modernes les plus profonds, tels que les Puffendorf & autres, ſur des points importants du droit naturel, enfin le ſyſtême abſurde & déſeſpérant de pluſieurs Ecrivains ténébreux qui n'offrent pour toute conſolation à l'humanité ſouffrante ou malheureuſe, que l'attente du néant, & qui s'imaginent encore nous gratifier de nouvelles lumieres, & répandre le calme ſur le cours de notre vie en nous jettant dans les doutes & les perplexités les plus triſtes ſur les objets les plus importans de la Morale, tous ces divers égaremens de l'eſprit humain dont

fique y eft dépouillée de toutes ces vaines fubtilités qui ne fervent qu'à la dégrader, & à mettre des mots à la place des chofes. On n'y trouve auffi aucune de ces opinions fingulieres & dangereufes qui fe gliffent fi fouvent dans nos fyftêmes modernes, & que la licence du fiecle n'a malheureufement que trop multipliées. M. le Chancelier d'Agueffeau a non-feulement évité tous ces différens écueils où tant d'autres ont eu le malheur de faire naufrage ; mais il fournit encore à fes Lecteurs les moyens infaillibles de s'en éloigner & de repouffer en même temps les attaques des détracteurs de la loi naturelle, de la morale & de la révélation.

La lecture des Méditations fervira donc à ramener aux vrais principes de la morale, ceux que les fophifmes d'une fauffe Philofophie ont égaré. Apprendre aux hommes que l'accompliffement de leurs devoirs eft inféparable du vrai bonheur, c'eft le moyen le plus efficace de leur faire refpecter les loix & d'affermir par ce moyen la tranquillité publique. M. le Chancelier d'Agueffeau ne pouvoit donc pas traiter une matiere plus intéreffante, ni faire un meilleur ufage de la facilité de fon génie & de la vafte étendue de fes connoiffances.

---

l'hiftoire de tous les fiecles eft remplie, nous ramenent à la néceffité indifpenfable de la Révélation, & fervent à démontrer qu'un fyftême de Morale complet & fans tache eft un édifice qui furpaffe les forces de l'efprit humain, & qu'on ne parviendra jamais à élever fans le fecours de la Révélation divine. Mais cette Révélation, le plus grand bienfait que Dieu ait accordé aux hommes, eft revêtue de toutes les preuves & de tous les caracteres qui nous en montrent l'origine célefte. Et c'eft à la raifon feule qu'il appartient d'apprécier ces preuves & de difcerner entre une Révélation vraiment divine, & toutes celles que les hommes ont inventées. Ainfi M. le Chancelier d'Agueffeau avoit droit de dire que tous les coups qu'on portoit à la raifon, retomboient fur la Religion. En effet fi on la fuppofoit incapable de nous éclairer fur ce qu'il nous importe le plus de connoître, nous n'aurions plus de regles certaines ni de principes folides. Dieu nous a créés raifonnables avant de nous rendre Chrétiens. Celui donc qui profcriroit la raifon pour n'admettre de certitude que dans la Révélation, éteindroit tout à la fois ces deux flambeaux, & feroit la même chofe, comme le dit un Philofophe célebre, M. Locke, que s'il vouloit perfuader à un homme de s'arracher les yeux pour mieux recevoir, par le moyen du télefcope, la lumiere éloignée d'une étoile qu'il ne pourroit voir par le fecours des yeux.

Cette universalité de talens & de connoissances qui a fait si souvent comparer M. le Chancelier d'Aguesseau au célebre Leibnitz, a toujours été admirée de ses contemporains & le sera encore davantage de la postérité. Mais rien ne sera plus propre à exciter ce sentiment que la lecture de ses Méditations. On aura toujours de la peine à concevoir comment ce digne Magistrat, au milieu de tant de fonctions pénibles qui ne lui laissoient presque pas de loisir, a pu traiter à fond tant de questions importantes de jurisprudence, rédiger tant de loix utiles à sa patrie, composer tant de chefs-d'œuvres d'éloquence, & joindre encore à ce travail immense plusieurs autres Ouvrages dont l'objet appartient à ces hautes sciences dont chacune exige qu'on s'y livre tout entier, & qui n'ont entr'elles que des rapports éloignés. Philosophe sublime, Jurisconsulte profond, parfait Orateur, Historien élégant & impartial (1) : il excelloit également dans tous les genres :

---

(1) Un Ecrivain périodique n'a été que l'interprête des desirs du public, en invitant les dépositaires des Ouvrages de M. le Chancelier d'Aguesseau à publier la vie de M. d'Aguesseau son pere, monument précieux de la piété filiale de ce grand homme. Les personnes qui en ont lu le manuscrit, avouent qu'on ne sçait lequel des deux, de l'Historien ou du Héros, on doit le plus admirer. La lecture de cette vie prouve, d'une maniere sensible, que M. le Chancelier d'Aguesseau avoit eu raison de dire qu'il devoit tout au bonheur d'avoir eu un tel pere, & d'avoir trouvé dans l'objet de son respect & de sa tendresse, un modele si parfait & si digne d'être imité. En effet, ce respectable Magistrat avoit sçu réunir dans un degré éminent les vertus patriotiques & religieuses aux talens supérieurs d'un homme d'Etat. Il avoit, comme le dit l'Auteur de l'Eloge couronné de M. le Chancelier d'Aguesseau, tout le mérite que les grandes places supposent, mais qu'elles ne donnent pas. Inaccessible aux passions qui tourmentent la plûpart des hommes; d'un désintéressement sans exemple; joignant à l'attachement le plus scrupuleux pour la justice, l'amour le plus tendre pour sa patrie; ennemi de toute ostentation dans les services qu'il ne cessa de rendre à l'Etat, & jamais plus content que lorsqu'il pouvoit goûter le plaisir si pur, mais si rarement goûté, d'être l'auteur inconnu de la félicité publique: toute sa vie ne fut qu'un tissu d'actions mémorables dignes de passer à la postérité. Que de grands hommes, dont les vertus se seroient comme naturalisées dans les familles, si l'on avoit toujours eu le soin de les éterniser par des monumens durables! « Si le fils d'un homme en place, dit un Ecrivain moderne, étoit obligé d'écrire la » vie de son pere; cette institution, en ouvrant une nouvelle carriere à la piété filiale, » pourroit devenir le frein le plus puissant contre la corruption des mœurs. Quel est

Mercure de France, tom. 2, Avril 1777, pag. 77.

chacun de ceux où il s'exerçoit, sembloit être celui pour lequel il étoit né. Aussi consommé dans toutes ces différentes connoissances, que s'il n'en avoit cultivé qu'une seule, il fournissoit à tous ceux qui s'y distinguoient des nouvelles vues pour les porter à leur derniere perfection : & ce qui auroit exigé la vie de plusieurs hommes, n'étoit pour lui qu'un simple délassement qui lui donnoit de nouvelles forces pour remplir les fonctions pénibles & glorieuses de son ministere.

Mais je m'apperçois que ma lettre commence à devenir trop longue ; je ne pousserai pas plus loin ces réflexions. Je finis en vous assurant que tous les Lecteurs instruits porteront le même jugement que moi des Méditations Métaphysiques, sçauront gré aux Editeurs de les avoir publiées, & ne manqueront pas de regretter que cet excellent Traité de Métaphysique & de Morale n'ait pas été conduit à sa perfection. Je suis, &c.

» le pere qui sçachant que son propre fils sera forcé d'être un jour son Historien » véridique, n'acquerroit pas quelques vertus, ne feroit pas quelques bonnes actions, » dans la vue au moins de n'être pas déshonoré par celui même qui doit perpétuer » son nom ».

M. le Chancelier d'Aguesseau a laissé aussi des manuscrits curieux sur plusieurs événemens de l'histoire de son temps, où l'on trouve une foule d'anecdotes intéressantes. Les dépositaires de ces manuscrits se détermineroient peut-être plus facilement à les publier, s'ils pouvoient recouvrer plusieurs pieces qui en font partie & qui sont restées entre les mains de ceux à qui elles ont été communiquées. On les prie de vouloir bien faire remettre à M. Simon, Imprimeur, ces pieces, ainsi que les autres manuscrits qui peuvent avoir quelque rapport avec les Méditations ou avec d'autres matieres également intéressantes.

Fin du Volume.



TABLE

CONTENANT LES SOMMAIRES

Des Méditations renfermées dans ce Volume.

ou refuse son consentement : elle éprouve à tout moment que toutes les impressions qui viennent du dehors, ne regnent pas absolument sur elle ; qu'il y en a une multitude auxquelles elle peut résister, & auxquelles elle résiste effectivement. Enfin quand même on admettroit sans explication & sans réserve, ce principe faux ou inutile que nos facultés sont invinciblement dominées par les objets qui les affectent, on n'auroit pas pour cela le droit d'en conclure que nous n'avons aucune idée du juste & de l'injuste, à moins de joindre au principe plusieurs suppositions également contraires à la raison & à l'expérience. Les raisonnemens dont on se sert pour attaquer l'idée naturelle de la justice, ne sont pas seulement faux, mais pernicieux, puisqu'ils tendent à ébranler tous les principes de la morale, & tout ce qu'il a de plus certain dans les connoissances humaines. 33—74

Quatrieme Méditation. Ce n'est pas assez de détruire des erreurs & des préjugés, il faut de plus établir d'une maniere solide le principe sur lequel repose la certitude des connoissances humaines. Nous desirons naturellement de connoître le vrai. Le vrai n'est que ce qui est, comme le faux n'est que le néant, ou ce qui n'est pas. Pour avoir une juste idée de la vérité, il faut la considérer dans sa source, c'est-à-dire, dans Dieu même. Dieu voit dans son essence les idées de tous les êtres possibles. Il voit dans sa volonté tout ce qui a jamais été, & tout ce qui sera jamais. Sa connoissance est toujours également parfaite & consommée en un instant. Le néant n'est pas intelligible par lui-même, mais en connoissant toute l'étendue de l'être, Dieu y voit l'exclusion positive de ce qui n'est pas. Deux degrés dans le néant comme dans l'être : un néant d'idée ou d'essence, d'où naît l'absolue impossibilité, ou la fausseté essentielle & métaphysique : un néant d'existence qui n'exclut que l'être actuel. Dieu connoît le premier dans ses idées, & le second dans sa volonté. Si nous cherchons le vrai dans notre connoissance ; quelle est la voie qui nous conduit à la vérité ? On y parvient par voie d'intelligence ou de perception ; par voie d'impression ou de sentiment. Dans l'une & dans l'autre voie, on distingue quatre opérations différentes, qui sont comme autant de stations dans la route de la vérité, l'idée ou le sentiment simple, le jugement, le raisonnement & la méthode. Il en résulte que la vérité consiste à voir, & à bien voir ; comme la fausseté consiste à ne point voir, ou à voir mal. Ainsi la connoissance du vrai conserve le même caractere, soit qu'on la considere dans sa perfection originale qui est Dieu, soit qu'on l'envisage dans les intelligences créées ; quoiqu'il y ait une distance infinie entre le foible rayon qui éclaire notre esprit & la plénitude de lumiere qui est en Dieu. Quoique votre vue soit foible, nous pouvons nous assurer que nous avons

ne voient qu'une lumiere confuse & incertaine : il y a des vérités à la portée des esprits les plus foibles : il y a des vérités sur lesquelles on n'a jamais vu de partage entre les hommes. Leurs diverses opinions affermissent le regne de l'évidence, bien loin de l'ébranler. Il n'y a pas jusqu'au Pyrrhonien qui ne suive, sans y penser, la regle de l'évidence, dans le temps même qu'il fait les plus grands efforts pour la combattre. Seconde objection des Pyrrhoniens ; l'évidence est une regle qu'on ne sçauroit prouver que par elle-même, c'est-à-dire, par un cercle vicieux. Le raisonnement s'unit au sentiment pour repousser cette nouvelle attaque. Cette objection d'ailleurs, bien loin d'affoiblir l'autorité de l'évidence, ne sert qu'à rendre plus sensibles son éclat & sa force. Il en est d'elle comme de la lumiere, qu'on voit dans la lumiere même. Si le sentiment intérieur de l'évidence qui frappe notre esprit pouvoit nous tromper, l'action de Dieu sur notre ame ne seroit qu'une opération d'erreur, & d'une erreur universelle & inévitable. Le Pyrrhonisme ne peut éviter cette conséquence absurde & impie, qu'en niant l'existence d'un Dieu ; & quand il pousseroit jusques là l'excès & la folie, il resteroit encore beaucoup de vérités, dont l'évidence fait sur nous une impression vive & invincible. On tourne contre les Pyrrhoniens le principe même sur lequel ils s'appuient, & de conséquence en conséquence, on les pousse aux absurdités les plus inouies. 128—159

SIXIEME MÉDITATION. Y a t-il en nous des connoissances innées, ou sont-elles toutes un bien acquis & le fruit de nos efforts & de nos réflexions ? Les connoissances innées, s'il est vrai que nous en ayons de telles, doivent avoir ces trois caracteres : 1°. d'être données comme une suite & un apanage de notre nature. 2°. D'être données comme un bien gratuit que Dieu distribue immédiatement à tous les hommes indépendamment de toute autre cause. 3°. D'être données & offertes aux hommes dans les momens au moins où elles leur sont nécessaires. Entre les connoissances innées, on en peut distinguer du premier & du second ordre. Différens exemples de l'un & de l'autre. Les adversaires des idées innées se plaisent à les revêtir de couleurs fausses & étrangeres pour les rendre méconnoissables. Il n'est pas essentiel à toute idée innée d'être toujours distinctement apperçue : c'est assez, pour mériter ce nom, qu'elle vienne de Dieu immédiatement, qu'elle soit donnée à tous les hommes toutes les fois qu'ils ont besoin de les appercevoir. On explique comment il peut se faire qu'il y ait en nous des connoissances & des sentimens non apperçus. Il n'est pas nécessaire que les connoissances innées soient des idées parfaites, ou qui représentent pleinement leur objet. Il n'est pas nécessaire non plus qu'une idée, pour être innée, soit ineffaçable ou invincible, incapable d'altéra-

tion ou d'affoibliſſement. Il y en a qui jouiſſent de ce privilege : mais il ne leur eſt pas abſolument néceſſaire. De ce que les connoiſſances innées n'ont point ces fauſſes prérogatives, il ne s'enſuit pas qu'elles ne ſoient autre choſe que la ſimple faculté de connoître le vrai, l'on peut encore moins en conclure qu'elles ne ſoient d'aucun uſage à l'homme. Si Dieu n'avoit mis en nous que la ſimple faculté de connoître le vrai, ſans nous donner des connoiſſances innées qui fuſſent comme le fondement des opérations de notre ame, ou nous n'aurions fait que d'inutiles efforts pour parvenir juſqu'à la vérité, ou nous n'aurions jamais eu aucune aſſurance de l'avoir enfin trouvée. 159—244

Septieme Méditation. Cette inclination dominante & générale qui nous porte à deſirer notre conſervation & notre bien-être, n'eſt autre choſe que l'amour-propre. Quel eſt l'objet, la nature & la route la plus ſûre d'un amour-propre conduit par la raiſon ? L'objet de cet amour eſt tout ce qui peut contribuer à la conſervation, à la perfection & au bonheur de notre être. Les vœux ou les efforts que nous faiſons pour notre conſervation, ne tombent que ſur notre corps, tant nous ſommes aſſurés de l'immortalité de notre ame. La perfection de notre corps conſiſte dans une diſpoſition favorable qui le mette en état de ſuivre ſans réſiſtance l'ordre que Dieu a établi en le créant. La perfection de notre ame n'eſt autre choſe que le bon uſage de ſon intelligence & de ſa volonté pour connoître & aimer ce qui eſt le vrai bien de ſon être. La perfection de l'homme, conſidéré comme un tout, eſt de connoître exactement les deux parties dont il eſt compoſé, de bien diſtinguer leur nature, leurs propriétés, leur uſage, leur deſtination, leur durée, & de meſurer ſur cette regle ſes ſentimens & ſes actions. Le ſouverain bien eſt celui dont l'acquiſition dépend de notre volonté, dont la poſſeſſion remplit toute l'étendue de nos deſirs, dont la durée égale celle de notre être. La béatitude, qui en eſt le fruit & l'effet, conſiſte dans le plaiſir ou dans le contentement parfait de notre ame. Si elle ſuivoit en tout la lumiere de la raiſon, ſon plaiſir ſeroit toujours proportionné à la grandeur réelle du bien qui en eſt la cauſe. Nul plaiſir ne peut être notre bonheur véritable, s'il n'eſt en notre pouvoir de l'acquérir & de le conſerver, s'il n'eſt aſſez grand pour ſatisfaire nos deſirs, s'il n'eſt ſtable & éternel. Le ſouverain mal eſt celui que nous ſouffrons uniquement par notre faute, qui épuiſe notre averſion & notre ſenſibilité, qui n'a point de borne dans ſa durée. Ni le bien ni le mal, ni le plaiſir ni la peine n'arrivent jamais en ce monde à leur dernier période. Un milieu où l'ame livrée à une abſolue inſenſibilité, n'éprouve ni plaiſir ni peine, eſt un état imaginaire. L'amour eſt en nous cette inclination dominante & fonciere d'où naiſſent toutes les autres. Quoiqu'il demeure

toujours le même, il prend diverses formes & reçoit des noms différens suivant les divers rapports qu'il a avec son objet. Notre amour est formé sur le modele de celui que Dieu a pour lui-même : c'est un sentiment naturel de complaisance en nous qui tend toujours à s'accroître & à s'étendre, en ajoutant sans cesse à sa perfection & à son bonheur : sentiment qui se nourrit d'abord de sa propre substance, mais qui cherche, quand la raison le conduit, à se rassasier de la Divinité même, en s'unissant intimément à ce souverain bien. Parvenu à ce dernier terme de ses desirs, il n'est plus que l'amour de Dieu pour Dieu même, autant qu'un être borné peut participer à ce sentiment de complaisance que Dieu a en lui-même & dans ses ouvrages. Ainsi le véritable objet qui réunit tous les caracteres de notre souverain bien, & qui est par conséquent notre souveraine béatitude, n'est autre chose que notre entiere perfection, qui fait que nous nous complaisons parfaitement en nous-mêmes, ou plutôt en Dieu qui nous unit à son être, & qui nous associe à sa félicité. L'unique voie pour tendre sûrement à la félicité, est de travailler à nous rendre parfaits autant que l'exige la destination & la mesure de notre être, sans nous rebuter par les peines & les amertumes dont cette voie est semée. Aveuglement de ceux qui l'abandonnent, pour se jetter dans la route trompeuse des passions. Toute cette Méditation peut se réduire à quelques propositions aussi simples qu'évidentes : Nous desirons d'être heureux, & ce desir est en nous, naturel, permanent, invincible. Mais puisque nous sommes des êtres raisonnables, nous ne pouvons tendre au bonheur d'une maniere convenable à notre nature, qu'en suivant les lumieres de la raison. Or elle nous montre clairement que c'est dans notre perfection, & dans le plaisir que nous goûtons à la contempler & à en jouir, que consiste notre bonheur. Il n'est donc pas vrai, comme le prétend Hobbes, que l'amour-propre soit par lui-même ennemi de toute regle, qu'il ne tende qu'à en secouer le joug, pour suivre au hasard l'attrait du premier plaisir qui s'offre à sa vue. Vaine objection prise de la conduite ordinaire des hommes. Mais outre l'amour-propre dont on vient de parler, amour direct & immédiat qui s'attache à nous comme à son premier & principal objet : il y a un amour-propre relatif qui tend au même but, mais par un détour. C'est cette seconde espece d'amour-propre qui est le sujet de la Méditation suivante. 244—359

HUITIEME MÉDITATION. Est-il naturel à l'homme d'aimer ses semblables ? ou n'a-t-il reçu de la nature pour eux qu'une indifférence absolue, ensorte qu'il ne se détermine à les aimer ou à les haïr que par accident & suivant que son intérêt l'exige ? Pour résoudre ce problême, il faut démê-

ler exactement l'objet, la nature & les caracteres de l'amour & de la haine : il est nécessaire aussi de connoître la situation naturelle des hommes comparés les uns avec les autres. Ces deux préliminaires sont l'objet de la Méditation présente. Il n'y a que les êtres placés à côté de moi, c'est-à-dire, les hommes, mes semblables, qui soient proprement l'objet de mon amour relatif : je les considere comme ayant le pouvoir & le vouloir de contribuer à ma perfection & à mon bonheur. Il n'y a que mes semblables non plus qui puissent être l'objet de ma haine. Les hommes sont l'objet de mon amour par le bien que je leur fais, autant & souvent plus que par celui que j'en reçois : & ceux à qui j'ai fait du mal, me sont souvent plus odieux que ceux de qui j'en ai reçu. Les biens & les maux qui excitent mon amour ou ma haine, peuvent être réels ou imaginaires. C'est une vérité reconnue de tous les hommes, que le bien ne les touche pas à proportion aussi vivement que le mal. Ce sentiment est fondé dans la nature. On distingue dans l'amour, outre le sentiment direct & principal, d'autres sentimens réfléchis ou accessoires qui lui donnent de nouvelles forces & en augmentent le plaisir. Ces sentimens accessoires accompagnent toujours l'amour que j'ai pour mes semblables, soit que cet amour soit excité par la vue du bien qu'ils peuvent me faire, soit qu'il le soit par celle du bien que je leur fais; soit qu'il ait pour fondement & pour motif les qualités & les vertus de ceux qui en sont l'objet. Douceur & avantage d'une amitié reciproque. Elle adoucit mes peines : elle augmente mes plaisirs. L'amour ne sçauroit être pénible ni douloureux par lui-même : les peines qui en troublent la douceur, viennent d'une cause étrangere. La haine fait sur mon ame une double impression, l'une triste & l'autre consolante. Les sentimens principaux ou accessoires de la haine, sont directement contraires à ceux de l'amour. La haine est malheureuse lors même qu'elle est excitée par des maux réels ; plus malheureuse encore quand elle est allumée par des maux imaginaires. Vains adoucissemens qu'elle cherche dans la vengeance ou d'autres sentimens. L'amour pur & sans mêlange est le comble du bonheur : & la haine pure, l'extrémité de la misere. Impressions que l'amour & la haine font sur notre corps; effets qu'ils produisent dans la société : nouvelle preuve que l'homme trouve, sans comparaison, plus de plaisir dans l'amour que dans la haine. On entend ici par le terme d'*amour*, une pente raisonnable à recevoir des autres hommes les biens qui conviennent à la nature de mon être, & à leur en faire de semblables par quelque motif que ce puisse être, pourvu qu'il se rapporte à ma perfection & à ma félicité. Après le premier préliminaire, on étudie attentivement la situation naturelle de l'homme considéré en lui-même, ou dans les rapports qu'il a avec

a avec ses semblables. Sa foiblesse & sa misere dans l'état de solitude, où il n'a encore aucune liaison avec les autres hommes. S'il s'unit à eux pour suppléer à ce qui lui manque, ce qui se présente d'abord à ses regards, c'est le pouvoir qu'il a sur eux & qu'ils ont sur lui : ce sont les rapports & les liens qui unissent les hommes entr'eux, & les obstacles qui les divisent : les biens qu'ils peuvent attendre, & les maux qu'ils ont à craindre les uns des autres : les moyens par lesquels un particulier peut se procurer les uns & éviter les autres : ces traits développés donnent une juste idée de l'homme considéré au milieu de la société. Avantages & inconvéniens de la société : les biens y surpassent de beaucoup les maux. Six grands canaux par lesquels la société nous communique ses avantages ou nous en assure la possession, sçavoir, la parole & l'écriture, les arts & le commerce, la puissance des armes & la protection des loix. Trois moyens pour se procurer les biens qu'on peut attendre des autres hommes, & pour éviter les maux qu'on peut craindre de leur part : la violence, l'artifice & une affection sincere pour eux. Les deux premiers, non-seulement inefficaces, mais funestes à celui qui les emploie : le dernier est le seul qui soit raisonnable & constamment utile. 359—444

Neuvieme Méditation. Est-ce l'amour ou la haine de l'homme pour ses semblables qui est conforme à sa nature ? Divers sens du terme *naturel*. Rien ne mérite ce nom à l'égard de l'homme, que ce qui tend à la perfection & au bonheur de son être. Vivre selon la nature, c'est d'abord vivre selon la volonté & l'intention du créateur, qui a marqué à tous les êtres la fin à laquelle ils doivent tendre, & la voie qui peut les y conduire : c'est dans un autre sens, vivre selon ce qui convient à l'idée que nous avons de la nature des êtres, de l'homme, par exemple, ou suivre en toutes choses la route qui le conduit plus sûrement à sa véritable fin, qui est d'être aussi parfait & heureux que la mesure de son être l'exige. Deux voies pour découvrir cette volonté de Dieu, 1°. l'idée que Dieu nous donne de son être. 2°. La maniere dont nous voyons qu'il meut & dirige ses ouvrages ; les rapports qu'il a mis entre les causes & leurs effets, entre la fin & les moyens. Il résulte évidemment, soit de l'idée de Dieu, soit de la maniere dont il a formé & dont il gouverne les hommes, qu'aimer mes semblables, c'est suivre l'impression, le vœu & la destination de la nature. Dieu aime les hommes, & l'amour qu'il a pour eux, est un amour gratuit, un amour bienfaisant, un amour constant, un amour enfin qui tend à nous unir à lui pour nous faire jouir de ce bien immense qui est lui-même. Or Dieu veut que je lui ressemble ; & c'est sa volonté qui forme l'ordre de la nature, ou qui est la nature même de chaque être : il est donc vrai non-seulement que je dois aimer tous les hommes, mais qu'il m'est naturel de les aimer ; & que pour

même & les autres hommes. Tous les principes réduits à cette unique proposition, que mon véritable bonheur consiste dans la jouissance de ma perfection & dans la satisfaction qui en est inséparable. Regles générales qui naissent de cette proposition fondamentale. Les regles particulieres & propres à chaque espece d'amour, ne sont que des suites naturelles de ces loix générales. De-là l'obligation d'aimer Dieu : caracteres de cet amour ; devoirs qu'il m'impose. Amour que je me dois à moi-même : j'en découvre tous les devoirs & toutes les regles dans ce principe général, que si je suis raisonnable, je tends toujours à mon bonheur par ma perfection. Amour pour mes semblables : regles qui doivent en diriger les sentimens & les démarches : je puis avoir avec eux des liaisons plus ou moins étendues, & chacun de ces engagemens a des regles qui lui sont propres. Premiere société qui embrasse tout le genre humain. Toutes les regles qui y ont rapport renfermées dans ces deux maximes générales ; 1°. je m'aime d'autant plus moi-même que j'aime davantage les autres hommes. 2°. Mon amour pour eux doit tendre uniquement à les rendre heureux en les rendant parfaits. La réunion de toutes les regles qu'un amour-propre, conduit par la raison, me prescrit par rapport à Dieu, à moi-même, à mes semblables, forme le droit naturel. Fausses idées des Jurisconsultes Romains sur cette matiere. Après la société générale de tout le genre humain, viennent les sociétés formées d'une seule nation soumise au même gouvernement. On peut les considérer les unes par rapport aux autres, ou chacune en particulier, dans les bornes de son territoire. Sous ce double point de vue, se présente un nouvel ordre de devoirs qui lient les membres avec les grands corps, ou les grands corps les uns avec ces autres. De-là le droit des gens. Notions fausses ou imparfaites des Jurisconsultes Romains sur ce point. Diverses formes de Gouvernement. Devoirs réciproques des Citoyens envers la Patrie, & de la Patrie ou de ceux qui la gouvernent envers les Citoyens. Principes généraux du droit Civil des Nations : devoirs qui en résultent. Regles que l'amour-propre, dirigé par la raison, prescrit par rapport à ces sociétés particulieres que le mariage, la naissance, la parenté ou l'alliance & l'amitié peuvent former entre les hommes. Ainsi l'amour-propre que Hobbes représente comme essentiellement ennemi de tous nos devoirs, devient au contraire, quand il n'est pas perverti par les passions, un législateur parfait, un législateur universel. Vaine objection de ce que les regles d'un amour-propre, toujours raisonnable, sont trop au-dessus de la foiblesse humaine. Certitude & importance de ces regles indépendantes des vices ou de la fidélité des hommes. Obligation de recourir à Dieu pour trouver en lui le supplément & le remede de mon impuissance.

Remarques sur les Méditations.

Lettre sur les Méditations.

Fin de la Table.





